

RAZPRAVE FF

Borut Ošljaj

Človek, svet in etos: študije o postsekularni filozofiji in svetovnem etosu

Človek, svet in etos: študije o postsekularni filozofiji in svetovnem etosu

Zbirka: Razprave FF (e-ISSN 2712-3820)

Avtor: Borut Ošljaj

Recenzenta: Rok Svetlič, Janko Lozar Mrevlje

Prevod povzetka: Janko Lozar Mrevlje

Lektorica: Irena Androjna Mencinger

Tehnično urejanje in prelom: Jure Preglau

Slika na naslovnici: Ribiči na morju (Fishermen at Sea) – Joseph Mallord William Turner
(vir: wikipedia)

Založila: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

Izdal: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete

Za založbo: Roman Kuhar, dekanja Filozofske fakultete

Oblikovna zasnova zbirke: Lavoslava Benčič

Ljubljana, 2021

Prva e-izdaja

Publikacija je brezplačna.

Knjiga je izšla s podporo Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.



To delo je ponujeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva-Deljenje pod enakimi pogoji 4.0 Mednarodna licenca. (izjeme so fotografije) / This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License (except photographs).

Publikacija je v digitalni obliki prosto dostopna na <https://e-knjige.ff.uni-lj.si/>

DOI: 10.4312/9789610605065

Kataložni zapis o publikaciji (CIP) pripravili v
Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani

COBISS.SI-ID 70352899

ISBN 978-961-06-0506-5 (PDF)

Kazalo vsebine

Uvod	5
1 Realnost, fikcija in možnost zla.	17
1.1 Realnost in fikcija kot antropološka fenomena	17
1.2 Simbolnost med realnostjo dajstva in fiktivnostjo kajstva	19
1.3 Ekscentrična zavest in absolutna realnost	22
1.4 Hegel, Žižek in simbolne vice	25
1.5 Zlo kot ukinitiv razlike med absolutno realnostjo in fikcijo	28
2 Kako misliti krizo?	33
2.1 Lingvistika krize – ločitev in odločitev	33
2.2 Antropologija krize – mišljenje	37
2.3 Ontologija krize – svoboda	40
2.4 Kriza mišljenja – ideologija in nihilizem	47
2.5 Kritično mišljenje krize – etos	50
3 Filozofija kot etična terapija razlik	57
3.1 »Kaj je filozofija!«	59
3.2 Filozofija kot temeljno miselno orodje humanizacije človeka in družbe.	64
3.3 Svetnost filozofije med enostjo in razlikami	70
4 Morala in politika.	75
4.1 Nemogoče razmerje?	75
4.2 Antropologija krožne vzajemnosti morale in politike	77
4.3 Od prvih nastavkov moralne politike do političnih totalitarizmov	81
4.4 Zakaj normativnosti ni mogoče ubežati?	92
4.5 Civilna družba kot moralni subjekt	95
4.6 Svetovni etos kot moralna platforma politike prihodnosti	98
5 O temeljnih pogojih možnosti delovanja pravne države	105
5.1 Spoštovanje pravnega reda	105
5.2 O pogojih avtonomnega spoštovanja pravnega reda	107
5.2.1 Razumevanje prava	107
5.2.2 Moralnost kot osrednji pogoj avtonomnega spoštovanja	108
5.2.2.1 Moralnost sodstva in njegov ugled	109

5.2.2.2	Problem odtujenosti in abstraktnosti pravnega sistema	110
5.2.2.3	Primer Slovenije in zahteva po depolitizaciji.	112
5.2.3	Svetovni nazor kot specifična forma kolektivnega moralnega subjekta.	113
5.3	Zadostni pogoj avtonomnega spoštovanja	115
6	Svetovni etos in filozofija.	119
6.1	Ideja svetovnega etosa	120
6.2	Spaemannova kritika svetovnega etosa.	122
6.3	Zakaj je svetovni etos filozofsko relevanten?.	129
7	Svetovni etos in dostojanstvo v postsekularnem kontekstu	139
7.1	Postsekularna družba kot nova družbena paradigma	139
7.2	Religija kot simbolna forma	142
7.3	Problem sekularizacije.	147
7.4	Nezadostnost enodimenzionalnega pojma dostojanstva	152
7.5	Svetovni etos in potreba po postsekularnem konceptu dostojanstva	154
7.6	Ponotranjena religioznost in postsekularna alteriteta	158
7.7	Postsekularna alteriteta in pluralnost njenih form	162
7.8	Metasimbolnost dostojanstva in svetovni etos	164
8	Svetovni etos in slovenski javni prostor.	171
8.1	Slovenski javni prostor.	171
8.2	H genealogiji neke spodletele sekularizacije.	174
8.3	Svetovni etos kot enotna moralna platforma človečnosti.	180
	Povzetek	187
	Abstract	191
	Bibliografija	195
	Imensko kazalo	201

Uvod

Človek, svet in bog so trije ključni in hkrati tudi temeljni pojmi zahodne metafizike, so tradicionalna triadična pojasnjevalna matrika oz. t.i. metafizična triada, ki ji nič, kar naj bi imelo smisel in pomen, ne more uiti. Vse, kar je, kar biva, je del tega pojmovnega trikotnika in se bolj ali manj očitno razteza med vsemi tremi pojmi in njihovimi pomenskimi razsežnostmi. Enkrat je bliže človeku ali je človek sam, drugič je bliže svetu ali je svet sam, tretjič je bliže bogu ali je bog sam. Človek je bil znotraj metafizične matrice praviloma mišljen kot perspektivno-racionalni subjekt in kot bivanjsko središče vseh možnih svetnih odnosov, svet kot časovno-prostorski kontinuum vsega, kar dejansko biva in kako biva, bog pa kot absolutni vzrok, substanca oz. počelo vsega in končni smoter racionalnih bitij, torej ljudi. Če je bil človek bivanjsko središče vseh odnosov znotraj sveta, pa je bil bog absolutno oz. ontološko središče; to pomeni, tudi v odnosu do človeka in sveta. Znotraj metafizične triade njeni temeljni pojmi tako po obsegu kot po svojem pomenu torej niso enakovredni ali zamenljivi. Njihovo razmerje je strogo hierarhično, saj je vse mišljeno tako, da nujno izhaja iz boga in se znotraj določene časovno-prostorske perspektive vanj nujno tudi vrača. Toda od metafizične triade v njej značilni ali v njej podobnim oblikam, s katerimi je zahodni človek skozi stoletja pojasnjeval samega sebe in vse okrog sebe, upal in vztrajal v domnevni nesmiselnosti in dejanski tragikomičnosti lastnega življenja, smo se že poslovili. Njena enotna tekstura se je začela vidno razkrajati že pri Kantu, ki je boga premestil onstran do takrat veljavnih spoznavnoteoretskih kontekstov ter ga tako radikalno oddaljil od človeka in njegovih predvsem spoznavnih zmožnosti. Nietzsche, ki metafizični triadi zada smrtni udarec, v drugi polovici 19. stoletja lahko le še diagnosticira smrt boga.¹ Potem ko je Foucault približno sto let kasneje slovesno pokopal še človeka kot avtonomni subjekt, je metafizična matrika dokončno izginila ne le iz filozofije, temveč nič manj tudi iz konkretnega življenja posameznikov. Ostal je le še smisla izpraznjeni svet.

Vendar pa to ne pomeni, da danes pojmi človeka, sveta in boga znotraj filozofije, še manj pa znotraj praktičnega življenja, nimajo več nobene teže oz. da ne igrajo nobene resne vloge; ne², pomeni le to, da njihova zveza ni več jasna in da se zdi na ozadju problematičnosti vsakega od teh treh pojmov celo nemogoča. Pojmi ostajajo sicer še naprej v tej ali oni uporabi, toda le kot nekakšni razpadli produkti nekoč enotne hermenevtične in označevalne strukture. Njihova uporaba je zato postala

1 S smrtjo boga mislim na filozofski in ne na osebni oz. religiozni pojem boga; čeprav sta si lahko oba pojma v ne tako redkih primerih tudi zelo blizu ali pa sta celo identična.

2 Konfesionalni kot tudi transkonfesionalni pojem boga sta v vsej svoji raznovrstnosti denimo še vedno zelo močno vrednotno gonilo sodobnih družb, tudi tistih, ki so pretežno sekularne.

kaotična, močno poljubna in neskončno raznolika. Nekoč integralno polje se je razkrojilo v disfunkcionalno mrežo neskončnega števila poljubnih označevalcev, ki jih povezuje le to, da jih nič zares ne povezuje. Ne vemo z gotovostjo niti tega, ali je takšno stanje dobro ali ne. Odgovori so raznoliki, kot je raznolika mreža, znotraj katere vznikajo; neredko pa so celo izključujoči se in v obliki tega ali onega znanstvenega, religijskega, ezoteričnega ali splošno poljubnega diskurza zase iščejo svoje lastne in neredko ekskluzivne smiselno-pomenske prostore.

Človek, svet in etos, naslov pričujoče knjige, neposredno namiguje na metafizično triado. Z njo ga povezujejo identična triadna struktura in prva dva pojma v njej; tretji, bog, pa je nadomeščen z novim, z etosom. Pomensko in strukturno razmerje med pojmi človek, svet in etos bom zaradi lažjega razumevanja, toda ne le zaradi tega, poimenoval s sintagmo *etična triada*. Namesto stare, metafizične triade, ki je že davno izgubila prepričljivost in filozofski naboj, postavljam novo pojasnjevalno in osmišljajočo matrico, ki pa v primerjavi s svojo predhodnico nima tako izrazitih spoznavnoteoretskih ambicij; ima pa zato toliko bolj, in to je bistveno, etično-praktične. Toda kaj upravičuje to zamenjavo, zakaj naj bi bila ta sploh potrebna in smiselna? Kaj pomeni etos na izpraznjenem mestu boga in kaj človek na mestu posmrtnih ostankov njegove tradicionalno razumljene avtonomne subjektivitete? In ne nazadnje, o kakšnem pojmu sveta tu sploh govorimo? To je le nekaj vprašanj, na katera včasih bolj, drugič manj neposredno odgovarjajo v knjigi zbrane študije. Dokončnih in povsem jasnih odgovorov na zastavljena vprašanja pa tudi te ne dajejo; jih pa izrisujejo, nakazujejo, nanje namigujejo, se za njih zavzemajo in nekatere, podprte s številnimi argumenti, tudi odkrito favorizirajo. Bolj kot neki dokončni odgovor je pričujoča knjiga določena miselnokritična pot, ki je polna novih vprašanj in polemičnih bolj ali manj izdelanih osnutkov odgovorov, je odločni poziv za vse racionalne in čuteče ljudi, da vprežejo svoj um, čustva in čutila ter z njihovo pomočjo ponovno in celostno premislijo, ali je svet, v katerem smo in kako v njem smo, tak, da si zasluži ostati nespremenjen; in če ne – verjamem, da velika večina misli podobno –, zakaj je to tako, predvsem pa, kaj storiti, da bi bil svet bolj podoben temu, kar bi vsi skupaj želeli, da bi bil: boljši do nas in mi boljši do njega ter do vsega in vseh tistih, ki skupaj z nami tvorijo njegovo celoto.

Že na podlagi ravnokar izraženih elementarnih pričakovanj človeka, ki so značilna za vse, ne le za našo kulturo, vidimo, da je človekov odnos do sveta, če se tega zaveda ali ne, vselej etično naravnani, da je skratka odnos, ki išče neko dobro: dobro zase in tudi za druge in drugačne ljudi, ne tako redko pa celo za živali, rastline, za ozračje, prst in vodo. Vse to so danes teme in problemi, ki jih, ker je svet postal neizmerno zapleten, zastavljamo siloviteje in odločneje kot kadarkoli prej v naši preteklosti. Ne

le človek in človeštvo, temveč kar ves svet ali planet je danes postal prvovrstni etični izziv. Etični zato, ker z vsem, kar počnemo in nameravamo početi, v temelju iščemo ali ohranjamo neko dobro. To je vedel že Aristotel; žal pa smo na to primarno človekovo etično naravnost v odnosu do vsega, kar nas obdaja, sčasoma pozabili, hkrati pa tudi izgubili nujno potrebno vednost o njej. Nevednost in nerazumevanje narave elementarno etičnih odnosov, ki jih človek kot človek goji do sebe in vsega, kar ga obkroža, pa nas utegneta, če se ne bomo kmalu ustrezno odzvali, drago stati. Ne le nas. Dejstvo, da so vsi odnosi, ki jih človek gradi, v svojem temelju vselej vrednostno naravnani, da so skratka po svoji intenci elementarno etični, hkrati tudi že na neki dovolj primarni ravni upravičuje storjeni korak, da človeka in svet skupaj z etosom povežemo v drugačno smiselno in vrednostno celoto od tradicionalne, da oblikujemo njihovo etično triado ter tako zarišemo osnovne konture tiste pojasnjevalne matrice, ki poudarek meče na dobro, natančneje: na dobro človeka in sveta. Da si glede tega, kaj naj bi to dobro konkretno bilo, nismo enotni, ne spreminja elementarno etičnega izhodišča, v katero smo ljudje kot zavestno svetna bitja postavljeni.

Zdaj pa tudi že lahko vidimo, da zamenjava boga z etosom ter metafizične triade z etično nikakor ni tako poljubna, kot se morda utegne zdeti na prvi pogled, saj je bil namreč tudi bog, tako pri filozofih kot tudi religiozno naravnanih ljudeh in teologih, najpogosteje razumljen kot absolutno dobro. Toda če to drži, če tako pojem boga kot pojem etosa končno pomenita določeno obliko dobrega, mar nismo potem z zamenjavo boga z etosom na novo preimenovali neko staro strukturo in jo zgolj preoblekli v času primernejšo opravo? Mar torej ni etična triada le nekakšna pojmovna kozmetika, ki želi z nanosi trenutno modnih ličil na močno postarani miselni obraz(ec), za katerega se sicer nihče več ne bi menil, zbuditi vtis njegove lepote, drugačnosti ali celo atraktivnosti? Do določene mere ta analogija drži, saj vendarle tudi sam na določen način zgolj predelujem in pojmovno preurejam neko prastaro pojasnjevalno matrico, da bi tako spodbudil kritičen in dialoško naravn razmislek v smeri uresničevanja boljšega sveta. Vendar pa to preurejanje vendarle ni zgolj kozmetično oz. navidezno, temveč je bistveno. Pojmovne strukture, s katerimi človeštvo kot z nekakšnimi simbolnimi paradigmi misli in razume sebe in svet, namreč niso primerljive s postaranim obrazom. Niso primerljive predvsem zato, ker pojmovnosimbolne strukture niso nič nedvomno realnega, postarani obraz pa to je. Določeno relativno realnost in simbolno moč imajo pojmovne tvorbe le tako dolgo, dokler učinkujejo, dokler torej ohranjajo status produktivne družbeno pojasnjujoče in osmišljajoče paradigme. Ko ga zapravijo, ko so tako kot metafizična triada vržene med preostalo neuporabno kramo pojmovno-zgodovinske ropotarnice, s tem ne dokazujejo nič drugega kot to, da so izgubile še zadnji videz svoje nekoč relativne realnosti. Temeljne pojmovne strukture in paradigme moramo razumeti

kot nekakšne miselne androide, ki jih človeštvo izumlja, sestavlja in uporablja zato, da bi si osmislilo, olajšalo, olepšalo in izboljšalo svet, v katerem je. Ko temu namenu ne služijo več, jih zavržemo. Toda kot pri vseh napravah, ki so delo naših rok in misli ter so prav zaradi tega le relativno realne, dejansko pa fiktivne – še zlasti če so miselne –, vedno znova opažamo, da v spremenjenih okoliščinah ne delujejo slabo zato, ker bi bile v celoti neuporabne, temveč zelo pogosto zato, ker zgolj neki neustrezen del onemogoča njihovo polno uporabnost in smiselnost. Natanko taka naprava, tak miselni android je tudi metafizična triada, katere sestavne pojmovne dele je treba – da bi lahko ta še naprej ustrezno in koristno deloval – vedno znova izboljševati in prilagajati spreminjajočemu se človeku in njegovemu svetu. Ironično bi zato lahko dejali, da je etična triada človeka, sveta in etosa pojmovna reciklaža, ki gre v korak s trajnostno naravnostjo sodobnega sveta. S pojmovnega smetišča zgodovine jemlje zavržene dele nekoč dobro delujočih pojmovnih naprav, jih obnavlja, izboljšuje in na novo sestavlja tako, da bi lahko ponovno postali uporabni ter nam služili kot zvesti pojasnjevalni androidi smisla in njihovi kažipot. Menim, da takšna gesta »recikliranja« ni vprašljiva; še več, upravičeno lahko sklepamo, da je celo smiselna in potrebna predvsem na področju filozofske pojmovnosti in družbenih paradigem, ki jih filozofija v neštetih variacijah vedno znova in v interakciji z drugimi vedami soustvarja za človeštvo.

Lepo in prav; toda zakaj naj bi pojem etosa kot očitna oblika predelave boga iz močno postarane in ne več prepričljivo delujoče paradigme ponovno naredil zvestega in dobro delujočega androida, ki bi nam pomagal in nam kazal pravo oz. dobro smer življenja? Razlog je razmeroma preprost in pragmatičen: dobro v bogu ali boga kot absolutno dobro je danes na globalni ravni težje prepričljivo zastopati in smiselno utemeljevati kot dobro v človeku. Še težje pa je dobro, ki ni moje lastno dobro, ki je tako kot predstava teističnega boga neko nam zunanje dobro, živeti in udejanjati; prav za slednje pa pri dobrem ne nazadnje gre. Kakšno dobro pa bi to bilo, če ga ni mogoče uresničevati, ker nam je pač preveč tuje, oddaljeno in abstraktno? Na tem mestu se ne bom spuščal v kompleksno ozadje Aristotelove kritike Platona, ki ga je filozofsko razgledan bralec najbrž že zaznal v mojem razmisleku, temveč želim zgolj poudariti, da je pojmovne strukture treba misliti tako, da bodo te lahko tudi dobro delovale v praksi in torej služile človeku in svetu. Dobro pa lahko služijo obema le tedaj, če so ti pojmi in tisto, kar pomenijo, človeku notranji, njemu imanentni; nekaj skratka, kar lahko človek čuti, misli in razume iz samega sebe.³ Z etosom, kot bo to vidno iz nekaterih poglavij, mislim natanko to človeku

3 Seveda je tovrstna ponotranjenost možna tudi znotraj vere in tega ali onega boga; pravzaprav se ta v resnični religioznosti celo predpostavlja. Problem je v tem, da so predstave bogov še vedno močno kulturno in etnično posredovane, zaradi česar so tuje vsem tistim, ki pripadajo drugačnim religijam ali pa svoje življenje na vrednotni ravni oblikujejo onstran teh ali onih religijskih in religioznih okvirov.

kot človeku, tj. neodvisno od njegove kulturne pripadnosti, imanentno počelo možnosti dobrega, zaradi česar ga lahko živi iz samega sebe in v hkratni dialoškiosti z drugimi. Ja, dejansko vezno tkivo medčloveških odnosov kot tudi odnosov človeka do sveta je lahko na globalni ravni, poudarjam globalni, le njemu notranji etos in ne ta ali oni teistično zasnovani nadsvetni bog. Tudi če bi ta tam res bil, torej onstran sveta, zakaj in kako naj bi potem sploh vodil in uravnaval svet, del katerega ni tudi sam? Lahko pa seveda, in s tem ni prav nič narobe, etos mislimo tudi kot glas nam notranjega boga; podobno, kot je to storil že Heraklit s svojim *daimonom*.

Človeka, svet in etos torej postavljam v enotno pojmovno mrežo zato, da bi lahko človek iz samega sebe, zase in za svet, v katerem je, bolje ustvarjal tisto dobro, ki ga zgolj iz samega sebe edino lahko tudi razume ter ga zato posledično lahko tudi uspešneje uresničuje. Nam zunanji, univerzalni metafizični *summum bonum* je v svoji domnevni absolutnosti in popolnosti sicer lepa ideja in kot taka možni ideal, toda prav zato tudi neuresničljiv. Če bi bila metafizična triada, ki se vrti okoli boga, v svoji tradicionalni podobi smiselna in hkrati praktično uporabna, ne bi končala tam, kjer je. Na smetišču zgodovine pa je končala prav zato, in to upravičeno, ker ni dala tega, kar je obljubljala: ker ni omogočila in uresničila boljšega, torej pravičnejšega, bolj solidarnega, bolj sočutnega in bolj zadovoljnega sveta. Ker pa dobro živeti želimo vsi in boljše življenje praviloma želimo tudi drugim, ki jim gre slabše kot nam in zato sami niso nič krivi, moramo zato tudi nekaj storiti. Prvi korak pri tem pa mora biti vselej ta, da iščemo odgovore na vprašanja, zakaj svet ni tak, kot bi to večina želela, da bi bil, in kako bi morali misliti in kaj nujno storiti, da bi ga izboljšali v smeri naših pričakovanj. To in nič drugega sta glavni cilj in smisel etične triade in s tem, kolikor ta oblikuje naslov, tudi pričujoče knjige: *Misliti človeka, svet in etos tako, da bi smeli ponovno upravičeno upati, da bi prva dva tudi praktično postajala to, kar zadnji, etos, obeta*. Da bo ta misel filozofska, kar pomeni, da se bo trudila biti načelna, kritična in argumentirana, pa ni treba posebej poudarjati; prav tako ne tega, da so splošni pojmi človeka, sveta in etosa pravzaprav najpogosteje raziskovani predmeti filozofije.

S pojmom filozofije pa lahko zdaj preidem še k podnaslovu knjige: *Študije o postsekularni filozofiji in svetovnem etosu*. Najprej na kratko o postsekularni filozofiji. Sintagma postsekularna filozofija lahko najprej mislimo v neposredni navezavi na etično triado, mislimo jo lahko kot tisto filozofijo, ki na mesto boga postavlja etos, da bi človekova misel v odnosu do sebe in sveta lažje in uspešneje uresničevala tisto podobo sveta, pri mišljenju in uresničevanju katere sta bili tako metafizična kot tudi sekularna filozofija razuma razmeroma neuspešni. Nič manj kot na metafizično se s postsekularno filozofijo torej kritično obračam tudi na sekularno filozofijo,

tj. na tisto iz razsvetljenstva izvirajočo in deloma še vedno prevladujoče mišljenje, ki je na prazno mesto boga postavilo razum. Izraz postsekularna filozofija celo neposredno temelji na pojmu sekularnosti in pomeni njegovo kritično, ali še natančneje, etično nadgradnjo; je torej korak naprej in ne nazaj v predkritično oz. predsekularno stanje. Ker (raz)um, kot je to prepričljivo pokazala zgodovina filozofije 19. in 20. stoletja, kognitivne znanosti, predvsem pa konkretna zgodovina, polna nasilja in vojn, nima intrinzičnoetičnih vsebin – katerih uresničitev naj bi bila, kot je to denimo verjelo razsvetljenstvo, odvisna zgolj in samo od ustrezne uporabe (raz)uma –, ker je (raz)um skratka le skupno ime za formalne procese in postopke kritičnega mišljenja, razsvetljensko-sekularna filozofija nikoli ni mogla postati praktična, ni mogla postati izboljšana verzija metafizike in religije. Ne po naključju se zato velik del tiste akademske filozofije, ki se po smrti filozofskega pojma boga oprime (raz)uma kot domnevno edine zanesljive forme gotovosti, po eni strani izteče v samozadostno premlevanje in prevpraševanje klasičnih filozofskih tem, po drugi pa v kritično analizo družbe in v dekonstruktivistično razbijanje številnih idealov in zakrnelih vrednostnih predstav ter predsodkov. Ne ena in ne druga pa pri tem nista imeli širših praktičnih učinkov, kaj šele da bi se predajali entuziazmu možnega izboljševanja človeka in družbe. Kaj takega nikoli niti ni bil njun cilj. Nasprotno, zlasti druga, dekonstruktivistična, upoštevajoč slabe izkušnje predhodnih filozofij, je tudi sama postala zelo kritična do slehernega poskusa vstopanja filozofije v družbo, da bi jo domnevno reševala, izboljševala, razsvetljevala ipd.

Postsekularna filozofija kot poskus kritične nadgradnje metafizične in sekularne filozofije seveda ni iracionalna in protirazumska, temveč zgolj formalnoracionalno metodičnost postavi v instrumentalni odnos do nečesa – naj se to sliši za sodobno filozofijo še tako atavistično – primarnejšega ali celo substancialnega. S substancialnostjo pa tu ne mislim nič drugega kot etos. S tem da etos postavljam na tisto mesto, ki ga je znotraj klasične metafizične triade zasedal bog in pozneje metafizični ali instrumentalni pojem (raz)uma, ne pomeni, da etos s tem prevzema vse tiste naloge in atribute, ki so jih filozofi nekoč pripisovali bogu in (raz)umu. Ne! Etos namreč ni niti absolut, niti nesmrtno počelo, niti vsevednost, niti skladišče moralnih zakonov in umskih kategorij, še manj neka transcendentna, večna oseba, s katero bi vzpostavljali osebni duhovni stik in se pustili voditi njeni vsemogočnosti. Predvsem pa etos ni nobena gotovost, kaj šele zakonitost. Pomeni le, da na specifičen in sodobni globalni kulturi primeren način zapolnjuje tisto vrzel, tisti manko pogojev možnosti smisla in vrednot, ki je t. i. zahodno kulturo postavil v položaj nenehne kriznosti, nihilizma in relativizma. S postsekularno filozofijo mislim obliko sodobne kritične misli, ki se trudi prepričljivo in argumentirano pokazati, da je določena oblika substancialnega mišljenja, to je tistega, ki daje zadostno temeljno

oporo moralnim vrednotam in osmišljevanju človeka in sveta, ne le možna in smiselna, temveč tudi nujna. Nujna pa je zato, ker je iskana substancialnost človeku notranja, imanentna, da je skratka že vselej tu, le da ji praviloma ne namenjamo ustrezne ali zadostne pozornosti. Zaradi dejanskosti in imanentnosti etosa je postsekularna filozofija tudi bistveno praktično naravnana; je kritični način iskanja metod in poti do *etičnega razsvetljenstva*. Razsvetljenje je to pot začelo in na njej obtičalo; obtičati pa je moralo zato, ker ni razumelo, da etičnost nikakor ni istovetna z racionalnostjo. V tem smislu je postsekularna filozofija kritični poskus nadaljevanja sekularnorazsvetljenske poti, a brez njene racionalne metafizike in nekritičnega zaničevanja vsega predsekularnega oz. religioznega; zato je konstruktivna in dialoško naravnana ter tako v opoziciji do vseh sodobnih in hkrati tudi zelo modnih oblik filozofske dekonstrukcije in teoretsko samozadostnega avtizma.⁴

Na tem mestu pa moram na kratko omeniti in odločno zavrnilo še neki tudi znotraj slovenske filozofije zelo trdovraten predsodek, da namreč filozofija danes ne more biti konstruktivna oz. da ne more več igrati družbeno konstitutivne vloge. »Edino, kar filozof lahko danes naredi,« pravi Žižek v nekem intervjuju, »ni to, da daje odgovore, pač pa pokaže, kje je samo vprašanje napačno. Pokaže, da je način, kako formuliramo problem, že del problema.«⁵ Do določene mere, zlasti glede načinov formuliranja vprašanj, se je z Žižkom mogoče strinjati. Kaj več pa ne. V bistvu Žižkova teza, ki jo je tudi sicer pogosto zapisoval in izrekal, pomeni preoblikovanje stare Kantove misli iz njegove *Kritike čistega uma*, po kateri je edina možna naloga kritične filozofije ta, da onemogoča zablode, in ne več ta, da odkriva resnico; da torej postane sredstvo za preprečevanje zmot. Žižek Kantovo tezo iz spoznavnoteoretske ravni antinomij čistega uma zgolj prenese na družbeno in pri tem predpostavi, da je takšno preskakovanje različnih ravni teoretsko neproblematično. S tezo, da je način, kako formuliramo problem, že del problema samega, se je na formalni ravni in na ravni spoznavanja spekulativnih predmetov kot reči na sebi – in prav na te je mislil Kant – brez ugovorov in dodatkov mogoče strinjati; vendar pa isto – zlasti z vidika praktične uporabnosti spoznanj – ne velja za družbeno raven. Ko gre za slednjo, je treba dodati, da s formulacijo nekega družbenega problema, ki slednjega vpiše v možno dialoško polje ter ga tako na pojmovni ravni sploh šele ustvari, za kritičnega filozofa stvar nikakor ne more biti že končana. Še preden namreč v družbenem kontekstu probleme formuliramo, obstaja nekaj, kar – v nasprotju s

4 O postsekularni filozofiji ali o filozofiji, ki želi misliti substancialno in konstruktivno – seveda ne na stari metafizični način –, prav gotovo ne pišem in ne razmišljam zgolj jaz. To na različne načine počnejo tudi drugi filozofi; čeprav je res, da smo tisti, ki mislimo podobno, v manjšini. Zaradi odgovornosti in spoštovanja do lastne, meni najboljše in najbolj razumljive misli, nisem pogosto omenjal podobnih konceptov, predvsem pa se jim nisem podrobno posvečal. To tudi ni namen te knjige. Ti koncepti govorijo zase. Kdor jih želi spoznati, jih mora sam vzeti v roke.

5 Citat je vzet iz članka Jele Krečič z naslovom »Rojevanje žižkovske psihoanalize« v časopisu Delo (2006).

spekulativno ravni – tovrstno formulacijo terja tudi praktično; še preden nekaj preoblečemo v izrekljivost pojmovne govornice in to določimo kot problem oz. kot nalogo, obstaja objektivni družbeni splet dejstev (svet), ki od človeka bolj ali manj intenzivno zahteva opredeljevanje in izrekanje; skratka, tukaj se ne gibljemo več na spekulativni ravni uma, temveč na praktični ravni izkustev in razuma. Da je sleherna oblika miselno-pojmovnega izrekanja torej tudi tista, ki zadeva prakso, hkrati tudi že neko vrednotenje, da je torej subjektivno-objektivno pogojena in s tem del problema samega, je seveda evidentno. Vendar pa iz tega nikakor ne sledi, da bi se morala filozofija v odnosu do svoje družbenosti samorestriktivno omejiti zgolj na razkrivanje napačnih formulacij problemov, ker da naj bi se v nasprotnem primeru ujela v nereflimirano past ideološkosti; razen če se seveda ne definira kot metafizika v tradicionalnem smislu, ki je bila vselej vzvišena nad sleherno formo imanence. Čiste in vrednostno nevtralne pozicije znotraj mišljenja namreč ni; tudi znotraj filozofskega ne. Kar pa bi filozofija, če naj zanjo velja predikat kritičnosti in argumentativnosti, morala storiti, in to ne glede na naravo svojih odnosov do družbenih oz. praktičnih vprašanj, je, da reflektira tudi svoje lastne predpostavke, iz katerih pri postavljanju takšnih ali drugačnih tez izhaja.

Da je zagovarjanje svoje neideološkosti, tudi če se nam dozdeva, da smo se izmaknili družbenim viharjem in svojo misel postavili visoko nad njih, praviloma močno varljivo, prepričanje o lastni vrednostni nevtralnosti pa iluzorno, je dejstvo, ki smo mu žal neredko priča tudi znotraj filozofije. Da tudi Žižkova teza o filozofiji kot vednosti o razkrivanju napačnih vprašanj nikakor ni vrednostno nevtralna, da torej v svoji navidezni zadržanosti nujno mora nekaj predpostaviti, da lahko sploh karkoli smiselnega izreče, sprevidimo najkasneje takrat, ko se vprašamo, kaj pa je tisto, kar verificira oz. prepozna neko vprašanje in problem kot napačna. Glede na kaj je sploh možno kaj opredeliti kot napačno, ali zmotno, ali nezadostno, ali zaslepljeno, ali ideološko? Prav gotovo samo glede na nekaj, za kar vede ali nevede predpostavimo, da je pravilno ali resnično, kar nam torej služi kot mera pri presojanju. Če se tega, kar predpostavljamo, zavedamo, in to pri nadaljnjem miselnem postopku ustrezno upoštevamo, potem smo na dobri poti, da za našo misel lahko velja pridevnik *kritična*. Če se tega ne zavedamo ali pa svoje vrednostne predpostavke prikrivamo, tvegamo, da izgubimo status odgovornega in verodostojnega dialoškega partnerja. To je tveganje, ki je lastno vsakemu mišljenju; tudi temu, ki mu sledim sam.

Če in ko filozofijo postavimo v odnos do družbe, pa čeprav je ta negativen, torej tak, da filozofiji že vnaprej odvzema pozitiven oz. konstruktiven naboj, je to vselej hkrati tudi že neka konstitutivna opredelitev: če filozof izreče, da se v odnosu do

družbe in sveta filozofija mora omejiti zgolj na razkrivanje napačnih vprašanj in da torej ne more ponuditi nikakršnih konstruktivnih odgovorov, to – če se tega zaveda ali ne – ni nič drugega kot zelo kategorična opredelitev družbene oz. svetne vloge filozofije, ki ne more – če naj jo vzamemo resno – ostati brez vpliva. Že na čisto formalni ravni se tako Žižkova teza ujame v performativno protislovje: Prikrito vrednostna pozicija, iz katere se tu nekaj izreka, je v protislovju s tisto vsebino izrečenega, ki zahteva nevtralnost in vrednostno zadržanje. Trditev, da filozofija ne more dajati odgovorov, je namreč tudi sama povsem nedvoumen odgovor; odgovor na vprašanje o vlogi in pomenu filozofije. Tovrstni argumenti zato vselej požirajo sami sebe. Že iz povsem formalno-logičnih razlogov zato sledi, da se konstruktivni filozofiji družbe ni mogoče prepričljivo izogniti, saj namreč tudi takrat, ko trdimo nasprotno, za svojo lastno misel terjamo smiselnost in resničnost. To pomeni, da na družbo naslavljamo neko trditev o tem, kakšna je vloga te ali one posamezne dejavnosti znotraj nje, s čimer jasno določamo njen družbeni položaj, vrednost in smisel. Ker pa nobena misel ne more nastati zunaj družbenih kontekstov, ker je torej vselej kulturno posredovana, se, kakor hitro je izrečena, nujno znajde v polju, v katerem nevtralnost ni več mogoča. To pomeni, da nujno nekaj vrednostno določa, četudi zgolj nedoločljivost in zadržanost do svoje lastne moči razsojanja. Ker je torej vsaka filozofska misel, ki tematizira svoj družbeni status, nujno formalno konstruktivna, in ker torej posledično konstituira in utemeljuje neko vrednostnopomensko držo – tudi in zlasti takrat, ko na glas vpije, da ničesar noče in ne more trditi, ter pri tem pričakuje, da to sprejmemo kot resnico –, je zato ne le bolj smiselno, temveč hkrati tudi bolj verodostojno, da kot filozofi igramo čisto konstruktivno igro in pri tem nujno upoštevamo vsa tveganja, ki jih ta drža prinaša s seboj, zlasti tista, ki so vezana na naše vrednostne predpostavke. Vsaka misel pušča družbeno sled, zato je edino, kar od nje moramo terjati, to, da je pri tem transparentna in odgovorna. Ko ima odgovore, naj odgovorno odgovarja, ko jih nima, naj molči. Vedeti pa mora, da celo molčanje ni brez vpliva, da torej tudi neizrečeno izreka neko držo, ki je včasih lahko celo vplivnejša kot še tako dobro domišljena gostobesednost.

Sleherna filozofija, ki se kot teorija vnaprej odreče svoji možni praktični in družbenokonstruktivni vlogi, ki si ne drzne več zastavljati niti vprašanj, kaj šele, da bi nanje odgovarjala – pri tem pa hkrati želi ohraniti svojo institucionalno pozicioniranost v družbi ter iz nje črpati praktične privilegije –, v svoji monološkosti vede ali nevede soustvarja kalne vode relativizma in nihilizma, v katerih najbolje uspevajo gola moč, brezobzirnost in vse oblike nasilja, tudi intelektualnega. Družbena dinamika, ki tudi neodvisno od navzočnosti filozofskokritične misli nenehno ustvarja probleme in vprašanja, je s tem postavljena v položaj, da jih stihijsko rešuje sama, zgolj in samo z vidika kratkoročnega zadovoljevanja interesov neposredno

vpletenih skupin in posameznikov, ne da bi bili ti komurkoli ali čemurkoli dolžni polagati račune za svoja dejanja. Če vsak poskus sklicevanja na neke vrednote in še tako minimalne civilizacijske standarde že vnaprej ožigosamo kot prazno ideološko formo, smo s tem goli volji do moči podelili popolno koncesijo za upravljanje vseh družbenih sistemov. V tem je nedvomna formalna 'konstruktivnost' tudi tovrstne drže, njene konkretne posledice pa so vsej prej kot takšne.

Kaj pa ima s postsekularno, družbeno konstruktivno in praktično naravnano filozofijo opraviti svetovni etos? O vlogi in pomenu etosa znotraj etične triade in postsekularne filozofije sem že govoril. Pojem svetovnega etosa nakazano vlogo le dodatno profilira in konkretizira s tem, da jo misli v njeni dejanski svetnosti in praktičnosti. Prav temi svetovnega etosa ter razlogom in možnostim njegovega uresničevanja je posredno in neposredno posvečeno največ poglavij v knjigi. V njih je iskano praktično razmerje med človekom, svetom in etosom najbolj konkretno umeščeno v sodobne družbene tokove in njegove izstopajoče probleme, pri tem pa so upoštewane tako globalne kot tudi lokalne, specifično slovenske razmere. Da v podnaslovu poleg postsekularne filozofije posebej izpostavljam še svetovni etos, je s formalnega vidika morda odvečna gesta, saj sta tako etos kot svet temeljna pojma ne le etične triade, temveč tudi postsekularne filozofije; to pomeni, da sta ji notranja po njenem bistvu. Razlog te izpostavitve je bolj načelne in konkretne vsebinske narave: svetovni etos je namreč posredno ali neposredno rdeča nit večine, na prvi pogled tudi zelo raznorodnih tem, ki jih v knjigi obravnavam, je poskus odgovora na vprašanje, kako in v skladu s čim naj sodobni človek živi v globalnem svetu.

Človek, svet in etos – Študije o postsekularni filozofiji in svetovnem etosu je zbirka antropološkoetičnih in družbenokritičnih študij, ki ne postavljajo samo vprašanj, temveč iščejo in ponujajo tudi odgovore z možno praktično razsežnostjo. Ker je vsaka študija nastajala zase, zato med seboj niso neposredno povezane v enotno teksturo. Na prvi pogled so zato teme, ki se jim v knjigi posvečam, precej raznorodne in morda ne dajejo vtisa, da jih združuje kaj več kot papir, vezan v enotne platnice. Iz tega razloga lahko bralec, ne da bi to posebej oviralo razumevanje posameznih poglavij, glede na svoj interes sam določa vrstni red branja; vsako poglavje je namreč samostojna enota, ki ne zahteva nujno poznavanja drugih poglavij. Kljub načelni samostojnosti posameznih tematskih sklopov pa njihov vrstni red, kot ga izraža kazalo, nikakor ni poljuben. Prva tri poglavja, »*Realnost, fikcija in možnost zla*«, »*Kako misliti krizo?*« in »*Filozofija kot etična terapija razlik*«, obravnavajo nekatera temeljna antropološka in deloma tudi ontološka vprašanja razumevanja človeka kot simbolnega in filozofskega bitja, prav tako pa tudi družbe in temeljnih vprašanj njenega delovanja. Po drugi strani pa se vse posamezne teme tudi že vpenjajo v

nekatero elementarne etične perspektive. S tem prva tri poglavja, kolikor jih želimo brati v perspektivi celotne knjige, vzpostavljajo osnovno teoretsko ogrodje, na katerem v veliki meri slonijo naslednja poglavja, ki so bolj filozofskopraktično in etično naravnana. Četrto in peto poglavje, »*Morala in politika*« in »*O temeljnih pogojih možnosti delovanja pravne države*«, se posvečata etičnim problemom in razsežnostim dveh ključnih področij delovanja sodobne demokratične države: politiki in pravu. Zadnja tri poglavja, »*Svetovni etos in filozofija*«, »*Svetovni etos in dostojanstvo v postsekularnem kontekstu*« in »*Svetovni etos in slovenski javni prostor*«, pa se iz različnih zornih kotov podrobneje ukvarjajo s svetovnim etosom: enkrat glede na njegovo spregledano filozofsko težo, drugič v kontekstu razumevanja postsekularne družbe in nekaterih temeljnih norm sekularnosti, zlasti dostojanstva, in slednjič kot poskus preraščanja etičnih anomalij znotraj sodobne slovenske družbe.

Osnutek postsekularne filozofije, kot ga iz različnih tematskih in disciplinarnih zornih kotov zarisuje pričujoča knjiga, v sebi ni brez tveganj in problemov; predvsem in zlasti zato ne, ker se ne trudi le postavljati vprašanj in formulirati problemov, temveč hkrati ponuja tudi številne možne odgovore in spodbude, v kateri smeri jih kaže iskati, da bi bila sodobna globalna družba in njeni posamezniki ne le uspešnejši v splošnem pomenu, temveč predvsem tudi moralnejši. V nobenem primeru pa ne postavljam in ne ponujam nekakšnih novih, za vse zavezujočih rešnic. Tiste forme gotovosti, okrog katerih se vrtil moj osrednji interes, zlasti etos, namreč niso nič novega, še manj samovoljnega, temveč so obča kulturna dejstva, ki jih je zgolj treba prepoznati, ustrezno razumeti ter v skladu s tem tudi živeti. Odgovori, ki jih ponujam, so del osnutka drugačnega razumevanja filozofije, kot je tisti, ki ne le pri nas še vedno prevladuje, so del osnutka postsekularne in praktično naravnane filozofije, ki mora, če naj preseže akademsko samozadostnost in posledično neizraznost, pogumno vstopiti v javni prostor ter v njem z močjo racionalnega argumenta in etične dovtetnosti v odprtem in odgovornem dialogu sooblikovati družbo miru in pravičnosti.

1 Realnost, fikcija in možnost zla

Za odnos med realnostjo in fikcijo lahko brez tveganja rečemo, da sodi med t. i. velike teme človeštva. Praktično ne obstaja nobena kultura, ki ne bi tako ali drugače reševala vprašanj resničnostnega statusa človeškega bivanja ter pri tem ponujala najrazličnejša praktična in/ali spoznavna konceptualna orodja, ki naj posameznikom ali kar celotni družbi omogočijo prehod iz navidezne, zlagane, iluzorne ali namišljene dimenzije stvarstva v predpostavljeno resnično, realno, nedvomno in po možnosti celo absolutno formo bivanja. V nadaljevanju bom pokazal, zakaj in kako je mišljenje razlike med realnostjo in fikcijo danes še vedno aktualno in zakaj je nadvse pomembno, da je ne le še naprej ohranjamo eksistenčno, temveč da jo po možnosti tudi zavestno živimo. Toda kaj ima s tem opraviti zlo oz. možnost zla? Vsekakor bistveno več, kot se nemara zdi na prvi pogled. Če razmerje med realnostjo in fikcijo na ozadju človekove simbolnosti in njegove ekscentrične zavesti dosledno premislimo do konca, se nam možnost zla razkrije kot specifična oblika ukinitve razlike med določeno obliko realnosti in fikcijo.

1.1 Realnost in fikcija kot antropološka fenomena

Še preden bom problem premislil v nakazano smer in razvil argumente, ki upravičujejo izhodiščne teze, bom v obliki predpostavke dodal še dovolj splošno in preprosto izhodišče za razumevanje pojmov realnosti in fikcije: to, da kot bralec namenjate pozornost temu tekstu, je realnost; to, zakaj in čemu to počnete, je fikcija. To, da smo, je realnost (dajstvo); to, kako oz. kaj smo, je fikcija (kajstvo). Če predpostavimo, da so vsebine in načini našega dajstva, naše eksistence, povezane s fiktivnostjo, pa sam fenomen fiktivnosti ni nič fiktivnega, nič neobstoječega. Fiktivnost moramo torej razumeti kot realni antropološki fenomen oz. kot bistveni eksistencial.

Beseda realnost izhaja iz latinske *realitas* (*res*; reč, stvar). S stališča etimologije pojem realnosti v slovenščini pomeni stvarnost, rečnost ali – če dodamo še spoznavni kontekst – resničnost; torej tisto območje bivajočega, ki ga v tem, kako to bivajoče je, definira in legitimira neka privzeta teorija resnice. Tudi beseda fikcija izhaja iz latinščine, in sicer iz *fictio*, kar pomeni tvorbo, oblikovanje, formiranje, ustvarjanje novih svetov, nekaj, kar smo ustvarili iz naših misli. Fikcija je izmislek ali izmišljotina, miselna tvorba torej, ki je čisti produkt mišljenja. Izhajajoč iz pojma fikcije, ki ga praviloma razumemo kot nasprotje realnosti, je realnost tista dimenzija bivanja, ki ni produkt naših misli, naše zavesti, ki torej ni nič izmišljenega, temveč je glede na zavest in njena stanja nekaj zunanjega (stvari oz. reči na sebi) in od nje

načeloma neodvisnega. Fikcija pa nasprotno zaznamuje takšnost našega notranjega sveta zavesti in njenih predmetov. Ne po naključju se zato pojem fikcije kot izmisleka pogosto razume kot nekaj nebivajočega ali zgolj posredno oz. pogojno bivajočega; realnost pa se uporablja kot sopomenka za bivajoče oz. za tisto, kar resnično obstaja. Pojemovni par realnost-fikcija torej izpostavlja neki paradoksalen uvid v dvojnost človekovega načina bivanja, ki stvarnost, v kateri je, vedno znova deli v diaforičnost pravega in nepravega, resničnega in neresničnega, objektivnega in navideznega. Pri tem pa moramo upoštevati, da so različne kulture razmerje med realnostjo in fikcijo različno razumele; tisto, kar je za ene realno, je lahko za druge fiktivno in obratno.

Dejstvo dvojne strukture razumevanja sveta kot bivajočega in nebivajočega seveda ni nič novega; ni vezano le na dolgotrajno metafizičnost zahodne civilizacije, kot se morda zdi na prvi pogled, temveč je v svoji fundamentalnosti obči antropološki fenomen, ki je star toliko kot človeštvo samo. Avstralski staroselci (*aborighini*) poznajo in prakticirajo specifični, ontološko strukturirani fenomen *dreaming* oz. *dreamtime*. Gre za čas sanj oz. za sanjsko dimenzijo bivanja, ki ga izpolnjujejo svete zgodbe o nastanku sveta. Kolikor govori o nastanku oz. o izvoru vsega, je *dreaming* edina in absolutna resničnost. Stanje *dreaminga* zaznamuje vstop v posebno dimenzijo zavesti, ki transcendirata kontingentnost navidezne oz. fiktivne stvarnosti. Glede na *dreaming* je vse ostalo profano, še ne ustvarjeno oz. še ne docela uresničeno. Celotna ontologija arhaičnih ljudstev praviloma temelji na obsesivni želji, kako zapustiti dimenzijo nepravega, iluzornega, profanega bivanja, ki za njih pomeni zgolj predddverje resničnega sveta. Toda ne le za arhaične, praktično za vse religije velja, da verjamejo v obstoj dveh dimenzij bivanja. Obstaja neka začasna, navidezna, prividov, fikcij, iluzij, trpljenja in bolečine polna dimenzija življenja (hinduizem govori o tem, da naše življenje zaznamuje *maja* v smislu iluzije; Buda je pogosto govoril o tem, da je življenje, ki je izpostavljeno večnemu krogotoku rojevanja in umiranja (*samsara*), privid; podobne koncepte poznajo tudi judovstvo, krščanstvo in islam) ter na drugi strani resnično bivanje, ki zaznamuje vstop v vednost, prebujenost, odrešitev ipd. Tudi pri Platonu, pri katerem se modrost arhaične zavesti preobleče v pojmovnost, je neposredni, čutni svet še vedno razumljen kot nekaj navideznega in fiktivnega, nekaj, kar je zgolj senca resničnega sveta idej.

Če med seboj primerjamo religiozno in metafizično simbolno formo, opazimo zanimivo podrobnost: za religije je imaginarna, sanjska, mitična oz. nadčutna dimenzija bivanja praviloma interpretirana kot absolutno realna ali resnična, izkustveni realnosti pa pripada status navideznosti, fiktivnosti ali iluzornosti. Znotraj metafizike, kjer vlogo boga kot simbolnega kreatorja sveta prevzame človek kot

samozavedajoči se subjekt, je razmerje natanko nasprotno: izkustveni svet je edini, ki mu upravičeno pripada predikat realnosti (del te realnosti je zdaj tudi človekovo racionalno mišljenje) in ki je hkrati tudi edino merilo zanjo, vse tisto, kar v širšem smislu ni del izkustvenega sveta, pa je razumljeno kot fiktivni, spekulativni ali preprosto neresnični svet. S stališča filogeneze človekove zavesti so z realnostjo torej najprej povezane sanje; kasneje, znotraj metafizične simbolizacije, pa sanje nasprotno postanejo kriterij, ki razkriva tisto, kar je zgolj fiktivno in s tem neresnično. Metafizično razmerje med realnostjo in fikcijo se je začelo postopoma spreminjati šele od Freuda naprej, ne da bi se pri tem odpravila tudi sama razlika med obema tipoma valorizacije bivajočega. Tudi sodobni, vsakodnevni jezik še vedno v celoti privzema delitev na realni in fiktivni svet, le da so kriteriji, ki naj določajo status enega in drugega, danes manj jasni in hkrati poljubnejši kot kadarkoli prej.

Če upoštevamo nedvomno kulturnozgodovinsko dejstvo, da se fiktivnost v tej ali oni pomenski opredelitvi pojavlja v vseh civilizacijah in njihovih religioznih ali metafizičnih tradicijah, je več kot očitno, da fikcija kot fenomen ni nič fiktivnega, navideznega, temveč je, nasprotno, družbeno dejstvo; natančneje rečeno: fikcija je realni antropološki fenomen. V tem smislu je navidezno protislovni govor o realnosti fikcije upravičen in smiseln. To, da je v posameznih kulturah fiktivno tisto, kar je v drugih realno, in obratno, pa dokazuje, da je meja med obema tipoma interpretacije resničnosti vse prej kot jasna, da je tanka, pretočna, nedoločena in neredko močno poljubna. Kar se z določene pozicije vrednotenja kaže za realno, se z druge lahko zdi popolnoma fiktivno in obratno. Kognitivna psihologija denimo ugotavlja, ter s tem potrjuje, zgornje ugotovitve, da fiktivne predstave v možganih niso nič drugače obdelane kot faktualne oz. da z vidika procesiranja med njimi ni bistvenih razlik. Vse to nas seveda postavlja pred nalogo, da razmerje med realnostjo in fiktivnostjo premislimo na novo in ga po možnosti prenesemo v drugačno konceptualno strukturo, ki bo obravnavano razliko omogočala misliti razločneje in jasneje.

1.2 Simbolnost med realnostjo dajstva in fiktivnostjo kajstva

Naša, t. i. zahodna kultura je negovala metafizično predstavo, da je razlika med realnostjo in fikcijo bolj ali manj trdna, jasna in nedvomna. Kriterij razmejitve je bil umeščen v zmožnost uporabe racionalnega mišljenja. Dolgo časa smo verjeli, da je naša predstava realnosti – tudi in predvsem našega duhovnega sveta, mišljenja in njegovih racionalno posredovanih vsebin – resnična in s tem ontološko utemeljena. Znotraj racionalne paradigme na račun zoževanja polja fiktivnosti močno naraste delež realnosti; zdi se, da fenomen fiktivnosti zdaj tudi sam čedalje bolj postaja neka izginjavajoča, resnično fiktivna kategorija (ontološki realizem). To se začne

počasi spreminjati šele v drugi polovici 18. stoletja s Kantovo transcendentalno revolucijo, ki polje realnosti močno zamaje in zaplete s tem, da ga razdeli na tisto, ki ga je mogoče spoznati (mišljenje in njegovi predmeti), in tisto, do katerega se spoznanje ne more dokopati (stvari na sebi). Toda Kant kot reprezentativni predstavnik razsvetljenstva in hkrati njegov grobar o resničnostnem statusu racionalnega mišljenja še ne dvomi; le operativni prostor njegovega smiselnega delovanja močno omeji. Smrtonosni udarec razsvetljenskoracionalni paradigmi zadata šele Nietzsche in Freud. Racionalne predstave realnega sveta so zdaj potisnjene na rob prepada fiktivnosti oz. celo čez njega. Kogar nista prepričala Nietzsche in Freud, pa je dokončno ostal brez besed, ko je kraljica eksaktnih znanosti, fizika, najprej s splošno teorijo relativnosti in pozneje še s kvantno mehaniko, realnost razvrednotila s tem, da ji je slekla njena kraljevsko objektivna oblačila in jo odela v vse prej kot majestetično nedoločeno, ki jo bistveno kroji mesto, iz katerega nekdo opazuje in misli potek fizikalnih procesov. Toda z vidika naše razprave je tu ključno vlogo odigral šele novokantovec Ernst Cassirer, ki je v svoji *Filozofiji simbolnih form* opisano dogajanje preлил v filozofsko teorijo človeka kot *animal symbolicum* ter tako na novo premešal karte, s katerimi smo dotlej igrali igro realnosti in fikcije.

Ker sem Cassirerjevo teorijo simbolnih form dovolj obširno predstavil v svoji knjigi *Antropoetika* (Ošljaj, 2005, 15–87), se bom tukaj omejil la ne nekaj njegovih osnovnih tez in ugotovitev. S simbolnimi formami (jezik, spoznanje, mit, religija, umetnost, tehnika) Cassirer misli temeljne strukture duhovnih perspektiv za privajanje sveta oz. za razpiranje resničnosti, ki niso le pogoji videnja in razumevanja človekovega sveta, temveč tudi vrelci vsega oblikovanja. Prav zato lahko resničnost postane to, kar je, šele skozi forme. Za človeka kot simbolno bitje velja isto: on je to, kar je, šele skozi številne simbolizacijske procese; brez njih, brez mreže simbolnih form, on ni nič. »Ves človekov miselni in izkustveni napredek plemeniti in krepi to mrežo. Človek se ne more več neposredno soočiti z realnostjo, ne more ji več pogledati v obraz. Čim bolj napreduje njegova simbolna dejavnost, tem bolj se, sorazmerno z njo, izgublja fizična realnost. Namesto da bi se človek ukvarjal s samimi rečmi, v določenem smislu vedno občuje s samim seboj. Tako se je zapletel v jezikovne oblike, umetniške slike, mitične simbole in religiozne obrede, da ne more videti in spoznati ničesar brez predstav tega umetnega medija« (Cassirer, 1978, 42). Simbolne forme so torej umetelni, virtualni medij, duhovni *software* kulture, so s čutnostjo prežeti izmisleki našega mišljenja, ki ustvarjajo posredovani in glede na fizično realnost sekundarno ustvarjeni svet smislov in pomenov. Človekov simbolni svet je torej glede na fizično realnost reči nerealen oz. je bistveno fiktiven; je sekundarni proizvod naših miselnih predstav. Prav na Cassirerjevih uvidih temelji tudi izhodiščna predpostavka razumevanja realnosti in fikcije kot antropoloških

fenomenov, ki sem jo opredelil nekoliko prej: fikcija je izmislek ali izmišljotina, miselna tvorba, ki je čisti produkt mišljenja. Realnost pa je nasprotno tista dimenzija bivanja, ki ni produkt naših misli, naše zavesti, ki torej ni nič izmišljenega ali sekundarno ustvarjenega, temveč je glede na zavest in njena stanja nekaj zunanjega in od nje načeloma neodvisnega.

Če Cassirerjevo teorijo v osnovi sprejmemo, potem se zastavlja vprašanje, ali je o realnosti znotraj človeško bivajočega sploh še mogoče smiselno govoriti? Če je naš svet simbolno strukturiran, če nastaja iz miselnih predstav in je torej 'izmišljotina' oz. fikcija, ki nam preprečuje, da bi realnosti pogledali v obraz, potem smo ontološko dimenzijo realnosti kot celoto vseh reči in predmetov na ravni mišljenja in njegovih vsebin dokončno izgubili. Če lahko upravičeno dvomimo o objektivnosti vsebine naših simbolnih svetov, če so torej njihove pomenske strukture vselej kulturno in subjektivno posredovane, pa to še ne pomeni, da smo s tem izgubili sleherno dimenzijo realnosti. Tisto, kar lahko z gotovostjo trdimo, in v tem je velika Descartesova zasluga, je to, da je sam proces mišljenja in njegovih aktov nekaj nedvomno realnega (*cogito ergo sum*). Če je torej dvom o tem, kar in kako počnemo, smiseln in upravičen, pa nikakor ni mogoče podvomiti o dvomu samem; ta je kot bistveni akt refleksivnega mišljenja nekaj neizpodbitnega (metodični dvom). Dvomiti je možno o vsem, razen o faktičnosti sebe kot mislečega oz. dvomečega bitja. Če mišljenje, s tem ko misli, dokazuje svojo lastno realnost, potem enako velja tudi za vse njegove simbolne akte. Izrečeno velja seveda za dajstvo in ne za kajstvo simbolnih form; realnost je torej predikat golega obstoja simbolnosti in ne njenih vsebin. Simbolnost v realno strukturo rečnosti sicer vnaša sledi fiktivnosti, toda sam akt te pisave ni nič fiktivnega; realnost v strukturi simbolnega je obstoj te pisave.

Če mišljenje kot celota njegovih miselnih aktov ve za realnost lastnega dajstva in za fiktivnost lastnega kajstva, lahko posredno sklepa tudi na tisto realnost, ki je misel in njeni simbolni produkti ne zajemajo. Kot samozavedajoča se simbolna bitja lahko torej upravičeno sklepamo o obstoju nam oz. našim simbolnim aktom zunanje psihofizične realnosti. Če vemo, da imajo vsebine simbolnih form strukturo fikcije, potem iz te vednosti nič manj ne sledi gotovost o obstoju nesimbolnega, našim simbolnim aktom zunanje realnega sveta.

To, kar ustvarjamo sami, je v svojem kajstvu in v svoji kakšnosti (kako nekaj je) fiktivno; česar ne ustvarja človek, je realno. Toda če je fiktivnost simbolne zavesti kot taka, torej v njenem dajstvu, nekaj realnega, in je hkrati realno tudi tisto, kar se v svoji kakšnosti kaže kot izvorno neodvisno od naše zavesti (narava), pa samo razlikovanje med realnostjo in fikcijo kot dvema različnima načinoma razumevanja sveta ni in ne more biti nič realnega, saj je v celoti rezultat in vsebina simbolne

zavesti oz. njenega delovanja; ta razlika oz. diafora je zgolj za to zavest samo in je torej v njeni kakšnosti docela fiktivna.⁶ Toda ker je simbolna zavest diaforična po svoji naravi, ker te in takšne zavesti v njeni totalni reflektivnosti nismo sami ustvarili ali si je izbrali, temveč smo bili kot *animal symbolicum* s to zmožnostjo rojeni, je v tem njena dajstvena realnost. Ta zavest je torej edina nam znana forma realnosti, katere bistvena lastnost je prav v tem, da ustvarja fiktivne oz. simbolne, posredovane oz. virtualne svetove. Določena forma realnosti se tu torej prerašča oz. transcendirata v nekaj, kar glede nanjo ni več neposredovana realnost sama, zato resnični oz. realni problem za nas ne more biti razlika med realnostjo in fikcijo, saj je ta razlika na sebi zgolj nekaj fiktivnega, temveč tisto, kar to razliko omogoča in ustvarja: to pa je človekova *diaforično-simbolna zavest*. Razlika med realnostjo in fikcijo je notranja razlika diaforično-simbolne zavesti, je torej njena razlika. Prav zato se za diaforično-simbolno zavest realnost in fikcija lahko prelivata druga v drugo; zato se zanjo v nekem trenutku in kontekstu nekaj lahko kaže kot realno in v nekem drugem kot fiktivno. To prelivanje in prehodnost njenih notranjih meja in razlik sta njeno stanje, sta način, kako ta zavest je; to prelivanje je *njena* realnost. Gre torej za eminentno onto-antropološki problem, ki ima daljnosežne metafizične, spoznavnoteoretske in kulturne posledice.

1.3 Ekscentrična zavest in absolutna realnost

Prav na tej točki pa moramo v naš premislek vključiti še neko drugo formo realnosti, o kateri doslej še nismo govorili. Vprašanje, ki si ga moramo predhodno zastaviti, je ključno: Kaj prelivanje realnosti in fikcije omogoča, ali še natančneje: Kaj omogoča diaforičnost, ki v enotno polje bivajočega zareže razliko, ki ji, potem ko je bila ta enkrat zarezana, ne moremo več uiti? Ker gre za dogajanje, ki je zavesti notranje, odgovor na zastavljeno vprašanje lahko najdemo le v zavesti sami oz. v neki specifični, zgolj človeški zavesti lastni peripetiji. Naslanjajoč se na Helmutha Plessnerja bom iskano peripetijo vsebinsko natančneje določil z *ekscentričnostjo* naše zavesti oz. z njeno sposobnostjo, da stopi ven iz svojega centra ter se tako odmaknjen od svojih vsebin opazuje in misli z distance. Če ekscentričnost človekove zavesti, njena samorazdvojitve, ustvarja svojo lastno notranjo razlikovanost oz. diaforičnost, na kateri temeljita celotna dinamika in dialektika simbolizacij, potem imamo v primeru ekscentričnosti opraviti z obliko realnosti, ki se nujno razlikuje od realnosti simbolne zavesti kot take; realnost vzroka namreč ni ista kot realnost učinka oz. posledice. Ekscentrična zavest, ki omogoča diaforično-simbolno zavest,

6 Živali te dvojnosti ne poznajo, sicer bi tudi one ustvarjale svoje virtualne ali nenaravne svetove. V tem smislu drži Schelerjeva teza, da je žival zaprta v določeno okolje, človek pa odprt v svoj svet, v svet, ki ga poseduje, ki je skratka njegov predmet in produkt hkrati (glej: Scheler, 1998, 33–35).

je, prav kolikor slednjo omogoča, *absolutna realnost*. Tako uvajamo neko dodatno razlikovanje pojma realnosti: simbolna zavest je *relativno realna*, ker je realna le po svojem dajstvu, ne pa tudi po svojem kajstvu oz. glede na forme, ki jih ustvarja. Ekscentričnost zavesti pa je *absolutno realna* zato, ker je realna tako v svojem dajstvu kot v svojem kajstvu oz. v tem, da omogoča dajstveno realnost diaforično-simbolne zavesti. Realnost ekscentrične zavesti tako ni nič manjša od realnosti telesa.

Pojem ekscentričnosti Plessner razvija kot točko praznine in ničnosti, ki ne vsebuje nobenih dodatnih vsebinskih predikatov. Iz te ničnosti nujno sledi, da je ekscentričnost tisto predsobilno stanje zavesti, ki simbolni zavesti predhodi, je torej nekaj, kar v tej zavesti ni ona sama. Ekscentričnosti kot točke praznega mesta, iz katere mislimo, opazujemo in posledično simbolno osmišljamo svet, pa ne smemo dobesedno razumeti kot nekega mesta, ki je dejansko zunaj zavesti. Ekscentričnost zaznamuje tisto paradoksalno zunanost, ki je zavesti notranja, ki hkrati je in ni del psihofizične totalitete telesa. Brez tega paradoksa ne bi bila možna »totalna refleksivnost«. Samo zato, ker »človek ne stoji več v tukaj-zdaj, temveč 'za' njim, za samim seboj, v kraju, ki ga ni, v nič, v katerem se razblini v prostorsko-časovni nikjer-nikoli« (Plessner, 1965, 292), ker torej v ničnosti svoje ekscentričnosti ni vezan na prostorsko-časovne omejitve, ker je glede na njih ekscentričen, lahko misli *vse*; tudi svoja zavestna stanja. Prav to paradoksalno dejstvo, da smo hkrati telo in to telo tudi posedujemo, imamo, ga mislimo, da smo torej hkrati v njem in zunaj njega, za človeka pomeni »nepresegljiv dvojni vidik eksistence, resnični prelom njegove narave. On živi tostran in onstran tega preloma kot duša in telo in kot psihofizična nevtralna enotnost obeh sfer. Enotnost pa vendarle ne prekrije dvojne aspektivnosti ... ni neko nasprotje pomirjajoče tretje ... ne tvori samostojne sfere. Je prelom, hiatus, prazni 'počez' posredovanja« (prav tam). Ekscentričnost, ki ustvarja diaforičnost, je prazna točka, ki omogoča igro posredovanj. Njena eksistenca je »dejansko postavljena v nič (*auf Nichts gestellt*)« (Plessner, 1965, 293).

Zanimivo je, da Plessner na temelju človekove ekscentrične pozicionalnosti tudi sam nakaže dejstvo simbolnih form in njihove nerealnosti, le da jih imenuje s pojmom »duha« kot »mi-forme« v smislu intersubjektivnosti posameznih ekscentričnih form, ki v vzajemni komunikaciji ustvarjajo »sosvet«. »Sosvet nosi osebo in je hkrati od nje nošen in oblikovan. Med menoj in menoj, menoj in njim leži sfera tega sveta duha« (Plessner, 1965, 303). Duh je pri Plessnerju sfera človekovih vzajemnih odnosov in ne neka apriorna realnost, zato mu ni mogoče pripisati objektivne narave tako kot pri Heglu ali nekakšne postajajoče objektivnosti kot pri Schelerju. 'Duh' »je s svojevrstno pozicijsko formo ustvarjena in obstoječa sfera, in v tem smislu ni nobena realnost« (prav tam). Če duh sam, kot

mi-sfera, kot realizirana intersubjektivnost ekscentričnih pozicij ni nič realnega, temveč izdelek, izmišljotina, če je torej neki virtualni sosvet simbolnih form, pa to ne velja za totalno, v ničnost postavljeno ekscentričnost, ki duha v njegovi simbolni tvornosti omogoča.

Dokler Plessner razpravlja na transcendentalni ravni o pogojih možnosti človeškosti človeka, praviloma uporablja pojem ekscentričnosti v tej ali oni navezavi. Ko preide na konkretno polje duha kot mi-forme, ko torej razpre vprašanje, kako ekscentričnost deluje, slednjo pogosto nadomesti s pojmom jaza. Ekscentričnost in jaz sta pri Plessnerju sopomenki, ki ju uporablja na dveh različnih ravneh: na transcendentalni in na konkretni. Status jaza je zato identičen statusu ekscentričnosti: »Jaz je neka odprtina navznoter, imaginarna odprtina k neki notranji točki, ki je ni nikjer. Jaz sem v točki nič, glede na katero je vse ... blizu ali daleč« (Plessner, 1972, 55). Če upoštevamo, da je jaz v odsotnosti slehernih vsebinskih določil ničn, ker on ni nič drugega kot mesto ekscentričnosti same, potem iz tega sledi, da so simbolne forme, ki jih ustvarja interaktivna pluralnost ekscentričnih jazov kot njihovo skupno realnost, tudi same nekaj ničnega, da torej niso nič drugega kot konkretni učinki ničnosti jazov v njihovem vzajemnem sodelovanju. Toda ničnost ekscentričnega jaza ni le realna, temveč je – kot smo dejali – absolutno realna, saj brez nje absolutno ne bi bili mogoči duh in njegove forme; medtem ko je ničnost njegovih form kot vsebinskih rezultatov posredovanj med različnimi jazi zgolj nekaj umetelnega, sekundarno ustvarjenega ter s tem fiktivnega. Ničnost jaza je absolutno realna, vsebinski rezultati njegove ničnosti pa nekaj fiktivnega. Simbolne forme jaza so tako nujno fiktivne forme, ker so in kolikor so duhovni izraz absolutne ničnosti ekscentričnega jaza in njegovih svobodnih eksperimentalnih posredovanj. *Fiktivnost je realnost ekscentričnega jaza, je temeljni način njegove simbolne realnosti!* Ker tisto, kar omogoča in ustvarja sekundarne, simbolne oz. fiktivne svetove, samo ne more biti nič fiktivnega, moramo ničnost oz. praznino ekscentričnega jaza kot zgolj formalnega oz. še neuresničenega duha⁷ razumeti kot absolutno realnost, ki je po svoji naravi nujno pre-simbolna, in je zatorej apriorni pogoj možnosti simbolnega duha kot takega v vseh njegovih notranjih razlikah in realno-fiktivnih razmerjih.

Če ta način argumentacije sprejmemo – in mislim, da za to obstajajo dovolj dobri razlogi –, potem na videz nekritična domneva, da je bila arhaična zavest v svoji divji mitični intuitivnosti in sanjaštvu morda vendarle bližje pravilnemu odgovoru na vprašanje glede razmerja med realnostjo in fikcijo, kot to velja za logično zavest, nemara sploh ni tako neverjetna ali za lase privlečena. Tam, kjer simbolne vsebine

7 Praznino ekscentričnega jaza sem v knjigi *Antropoetika* (Ošljaj, 2005) v kontekstu etične dekonstrukcije simbolnega definiral kot *formalni dub*. Gre za tisto dimenzijo še ne uresničenega duha, ki je v svoji praznini temeljni pogoj možnosti njegove simbolne realnosti (glej str. 127–142).

nezadržno kipijo iz kaotične ničnosti ekscentrične zavesti, je fiktivnost bližja realnosti kot sicer, meja med njima pa manj izrazita.

1.4 Hegel, Žižek in simbolne vice

Izhajajoč iz Cassirerjeve filozofije simbolnih form in Plessnerjeve antropološke teorije ekscentrične zavesti smo pokazali, da je razlika med realnostjo in fiktivnostjo realna zgolj kot notranja razlika simbolne zavesti. Ta zavest in obstoj njenih razlik sta torej nekaj relativno realnega. Fiktivnost je vezana na tisto, kar ta zavest počne in ustvarja, s pojmom absolutne realnosti pa smo opredelili prazno oz. nično mesto ekscentrične zavesti (jaza), ki celotno dialektiko simbolizacij sploh omogoča. Preidimo zdaj še k zadnjemu vprašanju. Kaj ima vse to na videz spekulativno razpravljanje opraviti z zlom?

O zlu je načelno možno razpravljati na dveh različnih ravneh: na ontološki in na kulturnoantropološki. Slednjo lahko nadalje delimo na mentalno in na socialno; obravnavamo jo torej bodisi kot specifično stanje zavesti, ki proizvaja zlo, ali pa zgolj kot učinek te zavesti, torej kot goli socialnodružbeni fenomen (vojne, nasilje, ipd.). Ker je predmet naše razprave razmerje med realnostjo in fikcijo in ker to razmerje mislimo v kontekstu diaforično-simbolne zavesti, to je tiste zavesti, ki socialnost in njene simbolne forme ustvarja kot njihov *a priori* pogoj možnosti, je s tem že vnaprej določeno polje, v katerem bomo premislili fenomen zla. Uvodno torej lahko rečemo, da govor o zlu tu pomeni prenos človekove diaforično-simbolne zavesti v vrednostni kontekst in njeno presojo glede na tista njena dejanja in učinke, ki jih praviloma razumemo kot nezaželene, negativne oz. kot njena radikalna odstopanja. Če je vsa simbolnost bistveno povezana z ničnostjo predsobilne zavesti, potem se zdi, da mora biti tudi fenomen zla kot tisto skrajno negativno vrednostno stanje simbolne zavesti, ki se permanentno izmika možnosti simbolnega nadzora ali obvladovanja, tesno povezan s predsobilnostjo nič.

Hegel je v svojem zgodnjem jenskem obdobju oblikoval eno izmed najbolj zagonetnih in temnih opredelitev človeka: »Človek je ta noč, ta prazni nič, ki v svoji preprostosti vsebuje vse – kraljestvo neskončno mnogih predstav, slik, katerih se trenutno nobene ne more domisliti oz. ki niso navzoče. Ta noč, ta notranjost narave, ki tu eksistira – *čisto sebstvo* –, v fantazmagoričnih predstavah je vse naokrog noč, tu se potem prikaže krvaveča glava, tam neka druga bela postava, ter prav tako tudi izgine. To noč zagledamo, ko pogledamo človeku v oči – not v noč, ki postane strašna, – noč sveta nam tu stoji nasproti« (Hegel, 1976, 187). Osrednji pojem, s katerim Hegel tu opredeljuje človeka, je njegovo »čisto sebstvo«. V tem sicer ni nič

posebnega ali nenavadnega. Nenavadno je to, da čisto sebstvo človeka, nekakšno nasebnost tega sebstva, Hegel poveže z ničem, z nočjo, z obiljem fantazmagoričnih in zastrašujočih predstav. Ne vem, ali je že kdo pred Heglom sebstvo tako nedvoumno povezal z ničnostjo (zunaj zahodne filozofije morda le Buda) in se pri tem ni ustrašil konsekvenc te do tedaj vse prej kot običajne naveze. Hegel človeka očitno misli 'protoplessnerjansko': Čisto sebstvo kot ekscentrični, nični, predsimbolni ali preduhovni prazni jaz. Toda Hegel gre še korak dlje in ničnost sebstva – resda protislovno – napolni s fantazmagoričnimi prikaznimi, s strah vzbujajočimi vsebinami. Protislovnost je seveda v tem, da je ničnost sebstva tu vse prej kot prazna, da je nasprotno že polna simbolnih vsebin. Toda nedoslednost njegove misli nas tu ne bo zaposlovala; bistveno je to, da Hegel ničnost ekscentričnega jaza ali čistega sebstva postavi v kontekst, za katerega se zdi, da odpira pot do možnega razumevanja zla.

Podobno in na prvi pogled skladno z našim konceptom realnosti in fikcije razmišlja tudi Žižek: »Zakaj potemtako ni realnosti brez prikazni?« se vpraša Žižek, in odgovori: »Lacan pravi, da to, kar izkušamo kot realnost, ni stvar sama, ampak je zmerom simbolizirana, strukturirana skozi simbolne mehanizme«, »in problem je v tem, da simbolizacija na koncu zmeraj spodleti, da ji nikoli ne uspe povsem prekriti realnega, da zmerom pusti za sabo neki neporavnani simbolni dolg. To realno (nesimbolizirani del realnosti) se vrača v obliki prikazni. Prikazni zato ne smemo zamešati s simbolno fikcijo, z dejstvom, da ima sama realnost strukturo fikcije, da je simbolno strukturirana: Prikazen utelesi tisti presežek, ki uhaja (simbolno strukturirani) realnosti« (Žižek, 1995, 65). Tako kot je v Heglovi misli mogoče prepoznati nastavke poznejše Plessnerjeve teorije ekscentričnega jaza, tako pri Lacanu, na katerega se Žižek kot lakanovec vedno znova sklicuje, prepoznavamo sledi Cassirerjeve teorije človeka kot simbolnega bitja ter določeno formo predsimbolnega, ki ji tudi sam že dlje časa namenjam precej pozornosti.⁸ Tako Heglov kot Žižkov citat konceptualno sovpadata z zgoraj razvitimi predpostavkami za razumevanje realnosti in fikcije. To je tudi razlog, zakaj citiram enega in drugega. Toda še pomembneje kot omenjeno sovpadanje je za naš vstop v problematiko zla pomembno to, da v ozadju Žižkove misli in njenih lakanovsko-cassirerjanskih iztočnic prepoznavamo podobni, če že ne kar identični nastavek za razumevanje zla, kot je bil tisti pri Heglu. Žižkova afiniteta do Hegla je seveda splošno znana, zato nikakor ne preseneča, da je bil prav Žižek tisti, ki je zgornji subverzivni Heglovi misli doslej edini namenil precej pozornosti.⁹

Videti je, da gresta intenci Hegla in Žižka v smer nezavedne, mitične, bajeslovne zavesti (nekakšen psihoanalitični *dreaming*), ki z eruptivno in neobzdrano

8 Glej že omenjeno delo *Antropoetika* (Ošljaj, 2005), v katerem v kontekstu dekonstrukcije simbolnega in možne utemeljitve univerzalne etike bivajočega raziskujem predsimbolno in metasimbolno dimenzijo duha.

9 Glej: Žižek, 2001, zlasti poglavje: *Die „Nacht der Welt“*.

domišljijo ustvarja najrazličnejše prikazni, grozne in zastrašujoče postave in like, ki jih apolinična oz. simbolna zavest ne more obvladati oz. si jih podrediti. Spomnimo se samo grške mitologije in njenih pošastnih likov, ki v obdobju pred vladavino Zeusa (reda in razuma) zarisujejo zastrašujoče konture neobrzanega kaosa, neskončnega brezna nasilja, umorov in krvokrunstva. So te prikazni nezavednega morda prva, še nerealizirana forma zla, kaotično brezno pre-simbolne domišljije v njeni iracionalni silovitosti? Ne, to bi bilo preveč banalno in preprosto. To, kar tu Hegel, Lacan in Žižek nakazujejo na podlagi strukture, ki sicer zelo spominja na tisto, ki smo jo s Cassirerjem in Plessnerjem razvijali zgoraj, je zgolj potencialno možno povezati s fenomenom zla, pa še to le, kolikor je predhodno zadoščeno nekemu drugemu pogoju, ki pa ga Hegel, Lacan in Žižek ne mislijo. Seveda tu ne želim in niti ne morem polemizirati z Žižkom glede vprašanja zla in njegove možne konceptualizacije, saj to ni tema, ki bi ji Žižek sledil. Bolj me na polemični ravni zanima njegovo razumevanje fiktivne strukture simbolnosti, znotraj katere želim sam razpreti dovolj splošna izhodišča za tematizacijo možnosti zla kot mentalnega fenomena.

Trdim, da glede problema simbolnosti tako Lacan kot Žižek mislita premalo dosledno in radikalno (korenito). Za Žižka je dimenzija, v kateri oz. iz katere vznikajo prikazni, nekaj »preontološkega«, je, kot pravi, neki »ničelni nivo«, je »čista praznina subjektivitete« (Žižek, 2001, 75). Toda če gre za čisto praznino kot ničelni nivo subjektivitete, od kod potem podobe prikazni, od kod pomenski univerzum, katerega del prikazni vsekakor so? Tam, kjer so v igri prikazni, ničnost in praznina subjektivitete nista in ne moreta več biti na delu v njuni neposredovanosti, temveč sta, nasprotno, že prekrti z nekaterimi pomenskimi strukturami, četudi so te domišljijjskega oz. aracionalnega izvora. Zato preprosto ne drži, da prikazen uteleša presežek, ki uhaja simbolni realnosti, in da je skratka nekaj pre-simbolnega. Morda je ustrežnejše reči, da se prikazni prikazujejo na neujemljivem prehodu med pre-simbolnim, predsvetnim, predsintetično domišljijjskim na eni in simbolnim oz. svetnim na drugi strani. Tam, kjer prikazni postanejo bistveni element človekovih mentalnih procesov, praznina subjektivitete ni več prazna in tudi nična ne more biti. Ničnost jaza tu kvečjemu sama postane prikazen, a s tem hkrati tudi preneha biti čisto sestvo v njegovi pre-simbolni praznini. Žižku tu preprosto uide, spolzi razlika med absolutno realnostjo in fikcijo. Znotraj Lacanove psihoanalize pojem Realno v svoji pre-simbolnosti sicer kaže neko podobnost z absolutno realnostjo ekscentrične zavesti oz. z ničnostjo jaza. Toda le na prvi pogled, kajti kakor hitro Realno povežemo s prikaznimi, smo iz absolutno realnega *de facto* vstopili v svet fikcij, ki je vselej tudi simbolno strukturiran, četudi ta simbolnost še ni racionalna. Teoretska psihoanaliza zmotno misli, da so nezavedno in njegove prikazni nekaj

predsimbolnega, da torej govorijo v jeziku predontološke, predsimbolne praznine. To predstavno polje sicer je nediferencirano in deloma tudi predsimbolno; toda subjekt teh predstav, njegovo čisto sebstvo, pri tem nikakor ne more več biti prazno. Ja, do resnične praznine in ničnosti lakanovci ne pridejo, kot otroci obstanejo in otrpnejo v vmesnem prostoru bajeslovnega in groznega – v simbolnih vicah. Zato ne zmorejo produktivno misliti niti 'nebes' niti 'pekla', niti dobrega niti zlega. Ravnodušni in načeloma vse sprejemajoči relativizem je zato logična konsekvence tistega mišljenja, ki ne misli do konca. Mišljenje, ki nekritično obstane ob mistificiranem in substantiviranem nezavednem, do absolutne realnosti Realnega, do ekscentričnega nič in praznine ne pride.

1.5 Zlo kot ukinitvev razlike med absolutno realnostjo in fikcijo

Kako torej ustrezno misliti zlo? Zlo kot svetovnozgodovinsko dejstvo radikalnih deviacij simbolne zavesti je kot fenomen tudi samo nekaj simbolnega, saj deluje in učinkuje samo znotraj simbolnih svetov tistega bitja, ki mu pravimo *animal symbolicum*. Razen človeka kot simbolne živali nobena druga žival ni zmožna zla; zlo je, tako kot dobro, namreč atribut svobode. To je prvi jasno vedel že Schelling, ko je v iskanju realnega in živega pojma svobode spoznal, da je resnična vsebina svobode v tem, da je »zmožnost dobrega in zlega« (Schelling, 1986, 163). Če je zlo kot fenomen in kot pojem nekaj simbolnega, pa njegove predpostavke oz. tisto, kar zlo omogoča, niso nič v strogem smislu simbolnega. Tisto, kar ga ustvarja, se ne odvija v njegovem osrčju, niti v njegovih aracionalno-nezavednih predprostorih ne. Trdim, da se možnost zla v smislu njegovega nujnega pogoja vzpostavi tam, kjer izgine oz. se odpravi razlika med absolutno realnostjo in fikcijo. Poudarjam, med absolutno realnostjo in fikcijo, ne med relativno realnostjo in fikcijo.

Prej smo dejali, da je razlika med realnostjo in fikcijo notranja razlika simbolne zavesti in da je kot taka mogoča le na ozadju obstoja absolutne realnosti ekscentričnega, diaforičnega, praznega oz. ničnega jaza. Če sprejmemo, da ta forma jaza obstaja (videli smo, da to domnevo podpira dovolj tehtnih razlogov)¹⁰, potem iz tega sledi, da prava oz. dejanska razlika, ki naj bo vredna poglobljenega kritičnega razmisleka, ni tista med realnostjo in fikcijo – kolikor je ta vselej notranja simbolni zavesti –, temveč tista med absolutno realnostjo ekscentričnega oz. formalnega duha (jaza) na eni in simbolnimi formami oz. realnim duhom na drugi strani. Samo s stališča mentalne vloge ekscentričnega, neprizadetega in distanciranega

¹⁰ Vsekakor bi imeli več težav z dokazovanjem njenega neobstoja, saj bi tako ostal brez prepričljivih temeljev ne le fenomen človekove totalne refleksivnosti in posledične diaforičnosti, temveč tudi možnost svobode.

jaza, ki v svoji praznosti omogoča dinamiko vseh simbolnih posredovanj¹¹, je razlika med realnostjo in fikcijo sploh lahko nekaj dejavnega, živega, delujočega. Kjer ekscentrična pozicija jaza in njegova naravna distanciranost glede na njegove duhovne oz. simbolne forme izgine, potihne ali nezavedno dopusti, da jo upravljajo njeni lastni simbolni predmeti, povsod tam se hitro brišejo že tako tanke konture med realnostjo in fikcijo. Ekscentrični, prazni jaz moramo razumeti kot nekakšnega zunanjega, regulativnega arbitra, ki je zaradi svoje ekscentričnosti brez njemu lastne ali notranje moči. Slednjo si lahko neposredno pridobi iz predsobilnih emocionalnih stanj (čudenje, občudovanje, strah, tesnoba, hrepenenje, sočutje, ljubezen); neposredno zato, ker je tudi ekscentričnost zavesti neposredovano oz. ontološko dejstvo bivajočega oz. življenja.

Razlika med realnostjo in fikcijo začena izginjati tedaj, dvodimenzionalna struktura človeško bivajočega se raztaplja v nediferencirano enost takrat, ko v odsotnosti ozaveščene in dejavne ekscentrične pozicije jaza simbolne vsebine izgubijo svoje edino legitimacijsko sidrišče. Raztapljanje meja med obema tu ne pomeni, da realnost zdaj prehaja v fiktivnost oz. da nosilec takšne zavesti ves svet vidi le kot prazno fikcijo, temveč ravno nasprotno. V odsotnosti zunanjega regulativnega arbitra, ki edini lahko legitimira fiktivnost v njeni fiktivnosti, zdaj *zanj* vse postaja realno, ja, celo 'absolutno realno'; predvsem seveda njegove lastne simbolne predstave. Tam, kjer ekscentrični jaz kot absolutna realnost ne opravlja v zadostni meri svoje funkcije razmejevalca in formalnega korektorja bivajočega, se vse njegove posredovane, simbolne oz. fiktivne predstave samodejno spreminjajo v edino in 'absolutno realnost', ki jo namesto njega zdaj povsem spontano upravljajo slehernega nadzora proste emocionalne sile. Tako kot so emocionalne energije v službi ekscentričnega jaza oz. formalnega, praznega duha nujni pogoj dobrega, tako so nasprotno emocionalne sile v odsotnosti ekscentrično-formalnega korektorja nujni pogoj možnosti zla. Simbolni duh začne samega sebe doživljati kot nevrprašljivo in edino realnost povsod tam, kjer utihne glas njegove predsobilne odprtosti (svobode), ki človeku edini omogoča kritično avtodistanco. Realna dvodimenzionalnost absolutne realnosti in fikcije preide v nerazlikovano enodimenzionalnost tiste navidezne realnosti, ki zase ne ve, da je v celoti fiktivna, absolutno fiktivna, in to je možnost zla.¹²

Izhajajoč iz zgornje opredelitve možnosti zla se z vidika utemeljevanja in uresničevanja moralne družbe zdi naravnost ključnega pomena, da se trudimo nenehno

11 Pri Plessnerju »prazni počez posredovanja«.

12 Kogar privlači filozofska komparativistika, bo tu zlahka v ozadju prepoznal Avguščina, ki je zlo, seveda v drugačnem semantičnem kontekstu, razumel kot izdajo transcendence. Le da vloge transcendence tu ne igra bog, tako kot pri Avguštinu, temveč praznina ekscentričnega jaza; torej oblika transcendence oz. drugosti, ki je človeku imanentna, ki je kratka nekaj v njem, kar v njem samem ni on sam = absolutna realnost predsobilnega.

ustvarjati in hkrati ohranjati ozaveščeno fiktivnost sveta v različnosti njegovih simbolizacij. Zakaj? Zato ker funkcija fiktivnosti ne nazadnje ni nič drugega kot pluripotentno, svobodno in eksperimentalno samoizrekanje absolutne realnosti ekscentričnega jaza v polju simbolnega sveta. Če in kolikor predsimbolna absolutna realnost vstopi v fiktivnost simbolnega in se z njo izenači, če torej iz realnosti fikcije ustvari fiktivno fikcijo in jo tako skozi dvojno negacijo sublimira v absolutno in edino simbolno resničnost, pride do usodne sprevrnitve načel simbolne zavesti in do posledične izgube sleherne distance do simbolnega v njegovih internih razlikah med realnostjo in fikcijo; natanko to je tista peripetija duha, ki ustvarja plodna tla za razraščanje zla.

Ekscentrični jaz, ki se je brez preostanka povnanjil v simbolnost in se z njo zlil v enodimenzionalnost, je v celoti – ne da bi to vedel – postal fiktivni jaz, ki ne premore več notranje forme drugosti, zato mu tudi uide možnost prepoznanja drugosti zunaj sebe. Ne pozna več dialoga, temveč le še subjektivne forme fikcij, ki zase predpostavljajo, da so edina in vse legitimirajoča forma realnosti, edini subjekt oblikovanja sveta. Ker absolutna, v celoti realizirana in osamosvojena fiktivnost ni zmožna resnične predstave drugosti in drugačnosti, je zato bodisi v nenehnikih konfliktih s svojim okoljem ali pa vse, kar ni isto kot ona, začne požirati, uničevati. Osamosvojena fiktivnost kot zla volja požira stvarnost okrog sebe in jo dela za predmet lastnega simbolnega sveta; ne da bi vedela, da je prav ta, v nasprotju z drugimi simbolnimi svetovi, ki so zgolj relativno fiktivni, absolutno fiktiven. Ravno odsotnost te vednosti, ki vznikna na ozadju ugaslega ekscentričnega samonadzora, omogoča čisto oz. absolutno formo fiktivnosti; to je tisto, ki zase predpostavlja, da je edina in vsa realnost.

Čista forma fiktivnosti je simbolizirana ničnost ekscentričnega jaza. Ničnost ekscentričnega jaza je namreč s tem, ko se je zlila v simbolnost ter tako izgubila lastno eksteritorialnost in distanco, postala uničujoči instrument simbolnih form. Čista forma fiktivnosti zato stvarnosti ni zmožna potrjevati in intenzivirati, temveč, kolikor si je podvrгла ničnost lastne ekscentričnosti, zgolj ničiti in uničevati. Zlo je tista realnost, ki želi na ravni simbolnosti postati absolutno veljavna, ki skratka ne ve, da je znotraj simbolnega vse fiktivno. Lahko torej tudi rečemo, da možnost zla vznikne tam, kjer se na ozadju zatemitve absolutne realnosti predsimbolnega, ekscentričnega duha simbolnost sama želi vzpostaviti kot vsa in edina realnost, kot 'absolutna realnost'.¹³ Zato nikakor ni narobe, če rečemo, da zlo ne obstaja kot samostojna ontološka kategorija, da je torej čista fikcija; toda žal učinkujoča, saj

13 Morebitni ugotovitvi, da pri veliki večini ljudi ničnost ekscentričnega korektorja spi, da ni pri zavesti, ni mogoče ugovarjati. Prav to splošno stanje neprebujenosti praznega, ekscentričnega duha konkretno pojasnjuje, zakaj je na svetu toliko zla.

temelji na absolutni realnosti ničnosti ekscentričnega jaza, ki je vstopil v središče simbolnega in postal njegovo slepo orodje.

Dokler fiktivne predstave simbolnega, nenaravnega sveta razumemo in poznamo kot golo sredstvo ter jih uporabljamo v službi humanizacije in uresničevanja človečnosti, ohranjamo dvojnost absolutne realnosti in fikcije. Če in kolikor se naše fiktivne predstave osamosvojijo v nasebnost in edinstvo, ki je použila svoj *a priori* pogoj možnosti, svojo ekscentričnost, če postanejo avtonomnost, ki je sama sebi edini smoter in edina resničnost, izgubimo dvojnost ter zapademo nezavedni monolitnosti, ki požira in uničuje vse razlike. Ko absolutna realnost ekscentrično-formalnega duha v svoji izvorni ničnosti prestopi v fiktivnost simbolnih vsebin in se z njimi izenači, postane prikazen, ki nič – in to je **zlo**.¹⁴ Zato so vednost o diafori med absolutno realnostjo ekscentrične zavesti na eni in fiktivnostjo njenih simbolnih svetov na drugi strani ter ohranjanje in zavestno vzdrževanje njune različnosti predpostavka možnosti **dobrega**.

Toda to je samo načelna oz. idejna struktura, kako na ravni človekove diaforično-simbolne zavesti vznikne možnost zla in kaj so njegovi *a priori* pogoji možnosti. Konkretnost je žal še kompleksnejša in zapletenejša, saj je simbolna igra neskončnih variacij na eno in isto temo razmerja med realnostjo in fikcijo.

14 Samo pomislimo, kakšen vpliv so imele Wagnerjeve glasbene drame s svojim tipičnim brisanjem razlik med fikcijo in realnostjo na oblikovanje nacistične nacionalne ideologije in njeno brisanje razlik med starogermanskimi miti in sodobno družbeno stvarnostjo. Ja, Wagnerjeva umetnost poseduje magično moč, da pri poslušalcih in gledalcih vzbudi prepričanje, da so edina prava, da, celo najgloblja realnost mitične dimenzije arhetipskega duha, nekaj, kar je v svoji globini tako izvorno, da se po njem in iz njega šele lahko definira realnost realnega. Če to povežemo z germansko nacionalno idejo in antisemitizmom, ki tudi Wagnerjevim delom nikakor nista tuja, potem dobimo visoko eksplozivno mešanico. Nacistična ideologija spretno sprevača in hkrati politično zlorablja Wagnerjevo umetnost; fikcija postane tu vsa realnost brez preostanka. Dokler tovrstno brisanje razlik poteka na polju umetnosti, je to lahko eno od zagotovil njene odličnosti; če to postane družbenopolitična praksa, smo že vstopili v območje zla. Da je Hitler ob spremljanju Wagnerjevih glasbenih dram domnevno padal v trans, je več kot pomenljivo; da se iz njega nikoli ni povsem zbudil, pa žal že tragično, in to v najbolj radikalni meri.

2 Kako misliti krizo?

Razmišljati, govoriti ali pisati o krizi je vselej izzivalno in včasih morda celo zabavno, nikakor pa to ni enostavno in odgovornosti prosto početje. Izzivalno je zato, ker nas posredno ali neposredno postavlja v položaj, da ustrezno razumemo in ustvarjalno rešujemo problemske razsežnosti s posebno avro zahtevnosti. Zabavno je to početje lahko takrat, ko, prvič, nismo sami neposredno vpleteni v neko krizno situacijo, in, drugič, ko in če razmere dopuščajo, da se miselno poigramo s številni možnimi vzroki ter njihovimi medsebojnimi vplivi in širšimi učinkovanji, ki naj bi določeno krizno situacijo vzpostavili, ter hkrati preigramo različne možnosti in scenarije, kako se krize lotiti in jo po možnosti rešiti. Globlje, ko krizo razumemo, bolj zabavno utegne biti, saj se z globljim uvidom povečuje tudi število elementov, ki jih je treba nujno upoštevati in ustrezno razumeti, če naj bomo krizi kos. Z globino razumevanja krize pa v vsakem primeru sorazmerno raste tudi in predvsem zahtevnost in odgovornost ukvarjanja z njo. Zahtevnost zato, ker sleherno obliko konkretne krize že na površni ravni njenega razumevanje zaznamujejo zapletenost, nepreglednost, nejasnost, navidezna aracionalnost ali celo kaotičnost, skratka lastnosti, ki so razumu kot glavnemu orodju možnega razumevanja in reševanja kriz vse prej kot ljube. Če pa se povrhu od konkretnih kriznih fenomenov z omejenim številom dejavnikov, ki vsako posamezno krizo ustvarjajo, premaknemo k mišljenju bistva krize kot občemu kulturnemu pojavu, in prav to je naloga, ki se je na tem mestu lotevam, potem se zahtevnost zgolj dodatno stopnjuje, saj v igro vstopijo številni novi vidiki, za katere se hitro izkaže, da nikakor niso le empirični. Seveda pa so vse lastnosti, ki izpostavljajo zahtevnost omenjene naloge, hkrati tudi tiste, ki povečujejo njeno izzivalnost, predvsem pa tudi odgovornost, da se razmisleka lotimo z vso potrebno resnostjo. Neustrezen ali površen način razumevanja krize slednjo namreč le še dodatno utrdi ali celo poglobi. Ker ima vsaka kriza močno moralno razsežnost, saj praviloma omejuje možnosti za srečo, ugodje in zadovoljstvo posameznikov ter celih družb, sleherno ukvarjanje s krizo dobesedno terjaja našo odgovornost, saj je od ustreznosti ali neustreznosti našega dela, četudi je to samo teoretično, lahko odvisna usoda številnih ljudi. Pričujoči razmislek o krizi in njenem bistvu bo zato iz navedenih razlogov tako zahteven kot tudi izzivalen, verjamem pa, da hkrati tudi odgovoren in občasno morda celo zabaven. Toda o tem bo lahko ustrezno sodil šele kritični bralec.

2.1 Lingvistika krize – ločitev in odločitev

Poznamo številne obraze kriz. Najpogosteje govorimo o gospodarski, politični, finančni, moralni ali celo o svetovni krizi, na individualni ravni pa se največkrat ukvarjamo z različnimi izrazi osebnostne krize (puberteta, kriza srednjih let,

starostna kriza, kriza smisla, kriza odnosov, zakonska kriza ipd.). Za vse oblike velja, da bodisi človeka kot posameznika ali cele skupnosti in družbe postavljajo v neprijeten oz. problematičen eksistencialni položaj, ki lahko, če se ta ohranja, usodno vpliva tako na posameznike kot na družbe. Vsaka kriza pa ne pomeni le zaostrene situacije, znotraj katere nekateri problemi dosežejo skrajno raven, temveč, ravno zaradi do skrajnosti zaostrenega položaja, v katerega smo zašli, vselej tudi nalogo, praviloma spremljano z močno željo, da krizno stanje odpravimo, da skratka najdemo ustrezne rešitve in odločitve za nakopičene probleme ter jih uredimo. Tako denimo Verbinčev slovar tujk krizo razlaga kot: »1. odločitev, odločilni trenutek ali stanje; (odločilni) preokret, 2. hudo, nevarno stanje ali težaven položaj sploh (gospodarska ~); *fig.* stiska, nevarnost, zaplet« (Verbinc, 1982, 389). Ker glede na grški izvor besede kriza tudi v drugih slovarjih naletimo na identične opise pomena krize, jo lahko na splošno opredelimo kot prelomno zaostritev razmer na določenem področju, ki zahtevajo sprejetje odločitev za možno spremembo ali preobrat kriznega stanja.

Toda splošna opredelitev krize in njeno običajno razumevanje malo ali nič ne povesta o samem bistvu krize, ki, če naj parafraziram znamenito Heideggerjevo tezo o tehniki, ni nič kriznega v običajnem pomenu te besede. Vsekakor se takrat, ko razmišljamo o krizi, naša misel dotika bistveno širših in globljih razsežnosti krize, kot se nam praviloma dozdeva in kot bi ob pojmu krize običajno utegnili pomisliti. Seveda tudi splošni pojem krize in njegova uporaba praviloma ne tavata v naivni lahkovernosti, da imamo opravka z nečim preprostim; gotovo ne, toda resnične problematike krize in kriznosti se praviloma ne zavedamo oz. ju sploh nikoli ne mislimo. Če bi ju, potem bi se verjetno reševanja kriz, teh ali onih, lotevali drugače. V skladu z gornjo predpostavko, da bistvo krize ni nič kriznega, bom v nadaljevanju razvil štiri temeljne ravni krize (lingvistično, antropološko, ontološko in etično), ki krizo v običajnem pomenu tega pojma ne le omogočajo, temveč jo hkrati na neki dovolj osnovni ravni tudi že pojasnjujejo. Krize se torej ne bom loteval na njenem površju, ne bom govoril o gospodarski, politični ali o moralni krizi, temveč o krizi kot občem kulturnem fenomenu, katerega vzroki pa nikakor niso več kulturno posredovani. Seveda z načelno filozofskim oz. celostnim pristopom razumevanja krize ne moremo neposredno reševati posameznih kriznih pojavov, prav gotovo pa oboroženi s filozofsko vednostjo sleherni konkretni krizni pojav lahko razumemo bolje in celoviteje. Če in ko razumemo širše in globlje plasti krize kot občega kulturnega fenomena, je konkreten spopad s tem ali onim konkretnim kriznim pojavom prav gotovo ustrežnejši, kot če, tako kot v večini primerov, tavamo zgolj na njegovem površju in se pri tem ne zavedamo vseh razsežnosti ledene gore kriznosti, ki leži negibno potopljena pod površino kulturnih viharjev.

Ledena gora kriznosti v nasprotju z njeno vidno površino ni spremenljivka, ki bi jo lahko s takšnim ali drugačnim kulturnim angažmajem spreminjali ali jo celo odpravili, temveč je konstanta, ki ne le bistveno omogoča vsako obliko konkretne kriznosti, temveč nič manj tudi tiste temeljne antropološko-ontološke značilnosti človeka, ki tega sploh šele določajo v njegovi človeškosti. To pomeni, da človek in človeštvo nista v krizi le takrat, ko neposredno izkušata njene konkretne oz. vidne oblike na površini družbenih protuberanc, temveč na neki dovolj elementarni ravni načeloma vselej, tudi in predvsem takrat, ko mislita. Seveda tega – v nasprotju s površinskimi vidiki krize, ki nas vselej neposredno tepejo – ne gre razumeti negativno, kot neko pomanjkljivost, ki jo moramo odpraviti; misliti načeloma ne pomeni nekaj slabega, sploh pa ne, če imamo opravka s kritičnim mišljenjem, ki je, kot bomo kmalu videli, celo neposredno povezano s celovitim pojmom krize. Drugače rečeno: Prepričljivo je mogoče pokazati, da kriza na sebi, če jo mislimo celovito, kritično oz. v njenem bistvu, sploh ni nič kritičnega, temveč je ontološko posredovana konstanta, ki se izmika sleherni možnosti izbire ali njenemu morebitnemu spreminjanju. Če to drži, potem iz tega jasno izhaja, da krize v njeni antropološko-ontološki pogojenosti ni mogoče odpraviti, da je torej kriza permanentno stanje človeka v tem, kako on kot človek je. Seveda pa prizadevanje v smeri celostnega premisleka krize ne pomeni pobega pred konkretnimi problemi, ne pomeni, da se filozofi – in ta očitek sploh ni tako osamljen, predvsem pa tudi ne vselej neupravičen – iz konkretnega življenja, ki mu nismo kos, umikamo v slonokoščeni stolp navidezne vednosti, ki nikomur ne koristi. Nasprotno, korak v smer načelnega in celostnega razumevanja nekaterih družbenih pojavov je samo nujni ovinek k ustreznemu razumevanju in posledično uspešnejšemu praktičnemu spopadanju z vidnimi in neposredno bolečimi vidiki krize. Kaj s tem natančneje mislim, o tem v zaključku. Toda pojdimo po vrsti.

Kaj nam o krizi govori jezik, ki ga uporabljamo? Kaj beseda kriza pomeni na sebi, je pravzaprav prvi in hkrati tudi najlažji korak, s katerim lahko vstopimo v hermenevntiko kriznosti krize.¹⁵ Zato je ta korak ne le smiseln, temveč celo nujen. Imamo srečo, da je etimologija besede kriza dobro znana in povsem nesporna; pri vseh pomembnih besedah in pojmi namreč ni vselej tako. Beseda kriza je, kot že rečeno, starogrškega izvora in prihaja iz samostalnika *krisis*. Prvotno *krisis* pomeni mnenje o neki zadevi, njeno presojo in odločitev. Pozneje pa dobi tudi tiste pomenske razširitve, ki pojem krize sodoločajo v njegovi sodobni uporabi: zaostritev, odločilni obrat znotraj nevarne, zaostrene situacije. Ker sodobno rabo razmeroma dobro poznamo, nas bodo tu bolj zanimali primarni pomenski konteksti *krisis-a*:

15 Z izrazom kriznost krize v nadaljevanju ne mislim, da je s krizo kaj narobe, da je tudi sama v krizi – čeprav je tudi to, kot bomo videli, možno –, temveč želim s tem formalno poudariti bistvo krize, skratka nekaj, kar krizo dela krizo.

mnenje, presoja in odločitev; zlasti zadnja dva. Na prvi pogled seveda nikakor še ni jasno, v čem naj bi nam *krisis* kot oblika presoje in odločanja sploh lahko pomagal pri napovedani celostni in poglobljeni obravnavi krize, saj sodobna uporaba pojma krize presojanje neke nevarne situacije in nujo odločanja že vsebuje. Za začetek se torej zdi, da nam *krisis* na sebi ne ponuja bistveno novih vidikov možnega celostnega razumevanja krize.

Toda zapisano do neke mere drži le, če se pri pojmu *krisis* ustavimo in ne upoštevamo tudi njegove etimološke dediščine. Samostalnik *krisis* namreč izvira iz glagola *krinein*, ta pa pomeni ločiti, razlikovati. Če zdaj *krinein* in *krisis* postavimo skupaj in ju mislimo v enotnem problemskem kontekstu – kar celo moramo storiti, kolikor pač druga beseda etimološko izvira iz prve –, potem lahko hitro ugotovimo, da je pomenska struktura besede *krisis* pravzaprav odgovor na pomensko strukturo besede *krinein*. *Krisis* torej lahko ustrezno razumemo le, če vemo in razumemo, kaj in zakaj sploh pomeni to, kar izreka. Korenine *krisis* ležijo nedvoumno v *krinein*. Da bi lahko o nečem sploh presojali in odločali (*krisis*), moramo predhodno in najprej nujno nekaj razlikovati in ločiti (*krinein*). Kjer je namreč vse eno, nerazlikovano in neločeno, tam ni niti potrebe niti možnosti za presojanje, še manj za odločanje. Ločitev je torej nujna predpostavka odločitve. Ločitev, ki omogoča razlikovanje delov, ki so nastali kot rezultat ločitve, vzpostavlja neenotno strukturo, znotraj katere lahko o njenih sestavnih delih sploh izrekamo mnenja, o njih presojava in končno odločamo. Ali še preprosteje: Odločitev je odgovor na ločitev. Samo tam, kjer so razlike in ločitve, so možne tudi presoje in odločitve. Če zdaj sodobno razumevanje pojma krize smiselno povežemo z njenima etimologijama, potem lahko rečemo, da kriza pomeni tisto do skrajnega roba zaostreno situacijo, ki zahteva obrat (stran) od ločitve, ki torej zahteva odločitev, temelječo na jasni in nedvoumni presoji oz. spoznanju.

Izhajajoč iz njene etimologije je struktura besede kriza tridelna in z nespremenljivim razvojnim vrstnim redom: najprej ločitev in razlikovanje, potem presoja nastale neenotne strukture in na koncu odločitev. Lahko bi torej rekli, da kriza od vpletenih zahteva, da se odločajo glede ločitev in razlikovanj, ki so neko situacijo naredili za nevzdržno, ter da posledično stopijo stran od prvih in jih presežejo do te mere, da razlike ne bodo več ločevale, postavljale zidov ali kopale bregov. Kriza ima torej na lingvistično-etimološki ravni, ki je hkrati tudi izvorna raven te besede, nedvomno potencialno združevalno funkcijo, temelječo na do nevzdržnosti prignanih razlik in razlikovanj.

Tudi če bi iz te načelno jezikovne ravni prestopili na praktično, bi lahko brez težav potrdili, da ta struktura deluje tudi znotraj konkretnih kriz. O politični krizi

praviloma vselej govorimo takrat, ko razlike med posameznimi strankami postanejo tako globoke in nepremostljive, da onemogočajo smiselno funkcioniranje in operativnost države. Gospodarska kriza je praviloma vedno izraz poglobljajočih se razlik med delodajalci in delojemalci, med bogatimi in revnimi, med upniki in dolžniki, med proizvajalci in potrošniki itd. Osebnostna kriza pa je v osnovi vselej posledica ostre oz. nevzdržne razlike med tem, kar in kako nekdo je, in tem, kaj in kako bi želel biti. V vseh navedenih in nenavedenih konkretnih primerih kriza od vpletenih zahteva, da zaostrene razlike in ločitve skozi smiselne odločitve zmanjšujejo ali celo odpravljajo. V tem smislu odločitve v kontekstu krize pomeni ločitve od nevzdržnih razlik ter s tem korak v smeri enotnejše, bolj umirjene, uravnane in povezovalne strukture. Nikakor pa, kot bi kdo utegnil pomisliti, preseganje ločitve in razlik ne pomeni vzpostavljanje razmer neke v sebi nerazlikovane enosti. Takšna prizadevanja so sicer možna in tudi ne tako redka, toda z ustreznim razumevanjem in odpravljanjem krize nimajo več veliko skupnega.¹⁶ Odločitve kot odprava ločitve v kontekstu krize torej ne pomeni nujno odpravljanja razlik kot takih, temveč zgolj zmanjševanje in preseganje njihovih negativnih vplivov. Ločitve, ki so postale pre-globoke za normalno delovanje določene strukture, smo dolžni bodisi zmanjševati ali presegati. V nasprotnem primeru določene konkretne krize ni mogoče odpraviti. Ker smiselnost in resničnost lingvistično-etimološke ravni razumevanja krize jasno potrjujejo praktični vidiki krize v njenih najrazličnejših oblikah, to dejstvo le dodatno pritrjuje, da krizo lahko ustrezno razumemo le, če razumemo jezik krize, če razumemo, kaj in zakaj neka beseda pomeni to, kar izvorno izreka.

To, kar moramo kot popotnico opravljenega etimološkega uvoda v problematiko krize v nadaljevanju vzeti s seboj, je njena dvojnost ločitve in odločitve kot dveh temeljnih vidikov pojma krize in njegovega smisla. V tej za zdaj dvojni aspektivnosti celovitega pojma krize prvi vidik (ločitev) kriznost vzpostavlja, drugi (odločitev) pa kriznost vsaj načeloma odpravlja oz. jo rešuje.

2.2 Antropologija krize – mišljenje

V nadaljevanju se bom zadržal pri antropološki razsežnosti celovitega pojma krize. Lingvistika krize je jasno pokazala, da krize ne moremo ustrezno razumeti, ne da bi predhodno razumeli tisto izvornost starogrške govornice, ki je z besedama *krinein* in *krisis* na jezikovni ravni za vselej opredelila pomenske razsežnosti nekega temeljnega eksistencialnega položaja, v katerem človeštvo tako ali drugače vedno je. Toda to, kar jezik opredeljuje in utrjuje na ravni besednih znakov, mora nujno imeti tudi neko drugo, nejezikovno naravo, nekaj, kar jezik kot veriga besednih označevalcev

¹⁶ Več in podrobneje o tem v nadaljevanju.

sploh šele lahko utrdi v formo znaka. Manjka torej označenec, brez katerega bi se jezik nujno iztekel v poljubno samo sebe ustvarjajoče sredstvo sporazumevanja brez slehernega resničnostnega statusa. Osnovno vprašanje tega in naslednjega poglavja, v katerem bom spregovoril še o ontologiji krize, se glasi: kaj ločitev in odločitev kot besedi označujeta, izraz česa sta in kateri je bistveni način njune eksistence. Vsa ta vprašanja jasno ciljajo na obstoj določenih občin antropoloških in ontoloških značilnosti človeka, brez katerih človek skratka ne bi bil to, kar je.

Ostanimo za začetek še v bližini jezika in se vprašajmo, kateri je bistveni način njegove eksistence. Če se ob tem osredotočimo na drugi, odločilni oz. izvršilni vidik krize, torej na *krisis* kot presojo in odločitev, potem se nam ta v ožjem smislu in najprej razkriva kot oblika kritičnega mišljenja; razkriva se nam kot mišljenje, ki izraža mnenja in presoje o določenih problemih, da bi lahko na tej podlagi sprejelo smiselne odločitve. Skratka, ko govorimo o presojanju in odločanju kot temeljnih vidikih krize, s tem vselej že predpostavljamo mišljenje kot tisti bistveni način delovanja jezika, znotraj katerega sta presojanje in odločanje tudi edino možna. Ker pa sta presojanje in odločanje skupaj s izražanjem mnenj pravzaprav eminentni funkciji racionalnega mišljenja, iz tega sledi, da je takšno mišljenje hkrati tudi izvorni moment krize kot *krisis*. To, kar *krisis* kot beseda označuje, v splošnem namreč ni nič drugega kot to, kar mislimo v širšem smislu s pojmom kritičnega mišljenja. Odločanje, ki na podlagi posredovanih presoj rešuje zaostrene razlike in ločitve, je namreč funkcija kritičnega mišljenja; medtem ko je nasprotno kritično mišljenje glavno orodje odločanja. V tem smislu je mišljenje izvorno krizni fenomen, saj to, kar izreka *krisis*, ni nič drugega kot temeljna vsebina mišljenja samega. Da to sovpadanje *krisis* in mišljenja nikakor ni poljubna teza ali prazna spekulacija, dokazuje tudi pridevnik kritično, s katerim mišljenje povezujemo vselej takrat, ko želimo poudariti prepričljivost in temeljitost njegovih miselnih sodb, razsodb in odločitev. Kritično mišljenje je lahko kritično prav zato, ker je *krisis*, iz katerega ne po naključju etimološko izvira tudi pojem kritično, bistveni element mišljenja samega.

Sovpadanje pojmov *krisis* in mišljenja postane še bolj zanimivo in hkrati dodatno potrjeno, če pridevnik kritično zamenjamo z nič manj uveljavljenim in uporabljanim pridevnikom logično. Starogrški pojem *logos* namreč etimološko izhaja iz glagola *legein*, kar med drugim pomeni tudi zbirati in povezovati. Logično mišljenje je torej v svoji osnovi, tako kot so ga izvorno razumeli tudi antični Grki, povezovalno mišljenje. Podobno kot kritično (*krisis*) mišljenje torej pomeni obliko dobro utemeljenega presojojokega in odločitve sprejemajočega mišljenja, ki misli razlike in ločitve z vidika možne enosti oz. nečesa skupnega; odloča skratka glede ločitev, ločnic in vsakovrstnih razlikovanj.

Splošna narava kritičnega oz. logičnega mišljenja kot eminentno kriznega fenomena jasno kaže, da pojava krize nikakor ne moremo v celoti omejiti le na kulturno posredovan epifenomen oz. neki naključno spremljajoči pojav, ki občasno vznikna znotraj posameznih osebnih in družbenih kontekstov, prav tako kriza ni zgolj neki goli pomenski označevalec, ki ga jezik kot simbolna forma ustvarja iz samega sebe, temveč ga nasprotno moramo razumeti kot temeljno antropološko konstanto človeka kot kritično mislečega bitja, ki nas bistveno določa v naši zmožnosti biti človek. Takrat, ko kritično mislimo, smo vselej že v središču kriznosti same; kritično namreč mislimo zato, ker želimo rešiti problem ali zaostreno oz. s prekomernimi razlikami zaznamovano situacijo, v kateri smo se znašli bodisi osebno ali pa se je v njej znašal kdo drug oz. drugi. S kritičnim mišljenjem pa hkrati dokazujemo, da smo ljudje in ne zgolj instinktivna bitja. Biti človek je zato prvovrstna naloga, ki izhaja iz človekove specifične – rečeno z Nietzschejem – nedoločenosti. Biti človek in ustvarjati kulturo je zato identično z biti v permanentni krizi; biti torej soočen z neštetimi problemi (ločitve in razlikovanja) in nalogami (presoje in odločitve), ki od nas zahtevajo trajni miselni angažma. V tem smislu je kriza evidentno obča antropološka konstanta človeka kot mislečega bitja, enako, kot to velja tudi za jezik, oz. je opis človeka v njegovem načinu biti.¹⁷

Če krizo za zdaj mislimo kot dvojno aspektivnost ločitve in odločitve, če sta torej tako ločitev kot tudi odločitev njej lastna notranja vidika, potem se zdi, da ima celoviti pojem krize svojo notranjo dinamiko, da je nekakšen kvaziantropološki organizem, ki se v svoji problematičnosti (razločevanju) ustvarja zato, da se skozi miselne odločitve kot rešitve problemov v drugem koraku lahko odpravi oz. reši. Kriza bi potemtakem bila samoregulirajoče stanje nenehnega vznikanja, zaostrovanja in končnega preraščanja ločnic. Na videz torej kriza kot antropološki fenomen ustvarja in rešuje samo sebe; toda zgolj na videz. Odločajoče oz. kritično mišljenje, ki natančneje opisuje drugi vidik krize, razlike in ločitve na prvi pogled in na določeni ravni sicer lahko odpravlja, toda dejansko vsak dani odgovor, vsaka miselna odločitev ali rešitev nekega problema hkrati nujno pomeni tudi rojstvo novega elementa razlikovanj v neki strukturi človeškega življenja. Vsaka miselna odločitev vedno ustvari nov problemski element, ki v odnosu do drugih, že obstoječih

17 Ob odnosu jezika in mišljenja se seveda nehoti dotikamo tudi dileme, ali je mišljenje kot krizni fenomen zgolj način delovanja jezika ali pa morda poseduje od jezika neodvisno osnovo. Dilemo bi lahko formulirali tudi na naslednji način: Ali takrat, ko mislim, mislim jaz ali pa v meni in skozi mene pravzaprav misli jezik, ki ga govorim oz. ki govori skozi mene? Klasični filozofi jezika bi dejali, da je jezik subjekt, ki v nas misli, in da zunaj jezika in pred njim ne more obstajati nobena oblika avtonomnega mišljenja, zlasti pa ne kritičnega. Načeloma to drži. Problem tovrstnega jezikovnega redukcionizma je seveda v tem, da zanemari vprašanje, kaj človeški jezik in s tem tudi mišljenje ustvarja oz. ga omogoča. Šele ko odgovorimo na to vprašanje, ki pa ni več le antropološki, še manj lingvistični, temveč tudi in predvsem ontološki problem, lahko o razmerju med jezikom in mišljenjem razpravljamo z višjo stopnjo gotovosti, ki pušča navno dilemo kokiši in jajca za seboj. O ontologiji krize v naslednjem poglavju.

elementov pomeni novo neznanko in s tem novo ločnico znotraj kompleksne strukture jezika ali kulture nasploh. To pa vzpostavlja nove problemske ravni, nova vprašanja in nove dileme, ki od nas zahtevajo, da novi odgovor uskladimo s preostalimi elementi in jih povežemo v kolikor se da smiselno in v sebi neprotislovno strukturo. Vsaka miselna odločitev, ki rešuje neko krizno situacijo, zato dejansko in hkrati vselej pomeni tudi prvi korak v nastajanju nove krizne situacije, do katere sploh ne bi moglo priti, če predhodne odločitve ne bi sprejeli in je izpeljali. Miselno reševanje kriz in njihovo odpravljanje tako nujno pomenita tudi ustvarjanje novih. Kriza potemtakem nikoli ne more odpraviti same sebe, saj kritično mišljenje kot njeno osrednje orodje in hkrati eminentno krizni fenomen skozi reševanje kriz vedno znova ustvarja tudi nove možnosti za njeno samoobnavljanje na drugih ravneh. Kriza torej ni, kot se je zdelo na prvi pogled, samo sebe rešujoči, temveč je prej samo sebe obnavljajoči in vzdržujoči kulturni pojav; vsaj tako dolgo, dokler človek kot *homo sapiens sapiens* vztraja v mišljenju. Toda tudi ta formulacija ne drži povsem, saj bi to zahtevalo, da je kriza nekakšen avtonomni subjekt, ki ustvarja samega sebe, kar pa ni ne možno, še manj smiselno, saj bi moral biti v tem primeru človek njen privesek, s čimer pa bi na ozadju nekakšne predpostavljene metafizike krize povsem izgubili pozitiven pojem človeka.

Kriza ni subjekt, temveč je tudi sama le učinek nečesa drugega, hkrati pa pojmovni opis tistega ontološko posredovanega stanja, v katerem človek kot človek je.

2.3 Ontologija krize – svoboda

Če je kritično mišljenje, kot smo ravnokar videli, bistveni način eksistence krize, ki slednjo skozi njeno odpravljanje vedno znova in nehote ustvarja na drugi ravni, izraz česa je potem ločitev kot primarni vidik krize? Če sta presojanje in odločanje vezani na kritično mišljenje kot drugi vidik krize, na kaj je potem vezana ločitev? Kaj ločitev pravzaprav označuje, kaj je njen vsebinski ekvivalent, katero je tisto temeljno stanje, ki jo jezik zagradi in opiše v besednem znaku ločitve? Dejali smo, da kriza ni in ne more biti subjekt, temveč je po eni strani učinek nečesa drugega, po drugi pa pojmovni opis nekega ontološkega stanja. Katerega stanja? Kaj je tisto v človeku, kar sploh omogoča in povzroča ločitve ter tako vsiljuje potrebo po odločanju oz. mišljenju? Kaj je ta Ločitev z veliko začetnico na sebi, Ločitev, ki v človeku sproži neskončno verigo vseh nadaljnjih ločevanj ter s tem njegovo eksistenco naredi za krizni fenomen *par excellence*? Sprašujemo po tisti Ločitvi, ki je predpostavka vseh možnih ločitev in razlikovanj, predpostavka *krinein* torej kot primarnega vidika krize. Če je v jezikovnosemantični strukturi krize ločitev predpostavka presojanja in odločanja, če je torej, natančneje rečeno, predpostavka

kritičnega mišljenja, kaj je potem, natančneje rečeno, ta Ločitev na sebi, tista Ločitev, brez katere mišljenje, kritično mišljenje, ne bi bilo možno?

Ko mislimo krizo, smo zaradi bistveno kriznega statusa mišljenja samega že znotraj nje, vanjo smo ujeti kot njen bistveni del. V kaj pa je ujeta mišljenje samo kot bistveni vidik krize, del česa je realno? Vsekakor je mišljenje del zavestnih stanj človeka, je eden od bistvenih načinov delovanja njegove zavesti. Kaj pa odlikuje to zavest, kaj jo specifično določa? Celotna zgodovina filozofije se ob tem vprašanju vrti okrog enega samega odgovora: svobode. Tukaj se ne bom spuščal v zelo široko področje filozofije svobode, kjer se zlasti zadnje čase bijejo tudi zelo kontroverzne pojmovno-argumentativne bitke. Vsekakor sam odločno zagovarjam svobodo kot bistveno določilo človeškosti človeka kot tudi njegove možne človečnosti oz. humanosti. Tisto, kar pa je ob vsaki razpravi o svobodi vendarle nujno storiti, je, da pojem svobode najprej jasno opredelimo, da povemo, kaj s tem pojmom sploh mislimo. Če bi to storili vsi razpravljavci, bi si lahko prihranili številne navidezno učene dialoge in neplodna prerekanja.

Svoboda je najprej Ločitev. S tem ko je Ločitev, je hkrati tudi iskana predpostavka celotne verige ločitev, ki zaznamujejo številne za človeka bistvene načine njegove eksistence. Svoboda je iskani konkretni opis Ločitve in njen izraz hkrati; je tisto stanje človekove zavesti, ki omogoča *krinein*, je torej predpostavka ločevanja in razlikovanja ter s tem temeljni pogoj možnosti kriznosti krize. Svobodo moramo najprej misliti negativno, podobno kot že Kant in pozneje Jonas, misliti jo moramo kot specifični sekundarni prelom, zastoj, prekinitev in ločitev (*krinein*) znotraj predhodno samodejnega in v sebi še razmeroma nediferenciranega toka življenjskih procesov oz. bivajočega. Tako svoboda zaznamuje določeno stanje izstopa in ločitve glede na predhodno relativno enovitost bivajočega ter vzpostavitev odprtega in negotovega življenjskega prostora, brez jasnih vnaprejšnjih bivanjskih koordinat. Z relativno enovitostjo mislim na sklenjen funkcijski krog, na razmeroma neposredno povezanost receptorne in efektorne sistema – dražljajev, ki jih zaznavajo organizmi, in reakcij oz. odzivov na njih.¹⁸ Z določenim stanjem izstopa in ločitve mislim, podobno kot Cassirer, na dejstvo razbitja funkcijskega kroga. To pomeni, da pri človeku odzivi na dražljaje niso več neposredni, temveč posredovani skozi simbolne forme, ki jih ustvarja sam kot obliko nekakšne sekundarne narave. Helmuth Plessner je to obliko za človeško vrsto tipičnega stanja posrečeno imenoval z izrazom naravne umetnosti in posredovane neposrednosti. Pojem svobode najprej torej označuje določeno stopnjo prostosti in relativne neodvisnosti človeka

18 Pojem funkcijskega kroga je vpeljal nemški biolog Johannes von Uexküll v delu *Theoretische Biologie* (Berlin, 1921). Neposredno se je nanj pri izgradnji filozofije simbolnih form navezoval Ernst Cassirer v knjigi *An Essay on Man*, 1976, 24–25.

glede na neposredne in spontane življenjske procese, ki je v tej meri druge nam znane življenjske vrste ne poznajo.

S pojmom svobode za zdaj pravzaprav opisujem prastaro oz. arhaično spoznanje, ki ga v nešteti različicah najdemo v vseh religijah in filozofsko-metafizičnih sistemih, da je namreč človek na paradoksalen način izločen iz enotne strukture življenja, vržen iz njenega centra, da skratka ni več njen neposredni del, da vanjo ni več vpet na enak način, kot to velja za vse ostale organizme. Njegova vez je rahlejša, ranljivejša, bolj tvegana, hkrati pa ga prav zaradi »pretrgane popkovine« postavlja v položaj, da v dosti večji meri, kot to velja za najbolj razvite živali, ustvarja in mora ustvarjati samega sebe in svoj svet kulture, brez katerega ne bi mogel preživeti. Kot primer arhaične vednosti, ki v mitskem jeziku opisuje vznik tega, kar tu imenujem s pojmom svobode, si na kratko oglejmo morda najbolj znan svetopisemski mit o izvirnem grehu in izgonu iz raja. Pravzaprav vse velike religije poznajo podobne zgodbe, s katerimi opisujejo in razlagajo, zakaj človek ni eno z življenjem in bogovi. Svetopisemsko zgodbo tu uporabim zato, ker nam je – naši kulturi – po eni strani najbolj domača, po drugi pa je v svoji sporočilnosti in izpostavljenem razlogu izgona in njegovi razlagi morda najbolj filozofska od vseh.

Svetopisemski mit govori, da sta bila v raj (edenskem vrtu) kot življenjskem okolju prvih dveh ljudi, Adama in Eve, poleg vseh drugih živali in rastlin tudi dve posebni drevesi: drevo življenja sredi vrta ter drevo spoznanja dobrega in zlega. Človek je smel jesti od vseh dreves, le z drevesa spoznanja mu je Bog izrecno prepovedal jesti, sicer bo moral umreti.¹⁹ Adam in Eva sta se prepovedi uprla. Kača zapelje Evo, Eva Adama in zgodi se usodni ugriz v jabolko z drevesa spoznanja dobrega in zlega. Od tega trenutka nič več ni bilo tako kot prej. Adamu in Evi se odprejo oči spoznanja: najprej spoznata, da sta naga, nato začneta imenovati stvari v edenskem vrtu in jih s tem med seboj razlikovati in ločevati. Ker sta se uprla prepovedi ter v strahu, da bosta zdaj jedla še z drevesa življenja in tako postala nesmrtna, Bog oba izžene iz edenskega vrta, iz raja neposredne bližine do Boga in enovitosti predspoznavnega življenja, ter ju zaznamuje s prekletstvom večnega trpljenja in mučnega preživljanja. Toliko na kratko. Seveda nas tu ne zanima celovita eksegeza mita, temveč zgolj njegova filozofska sporočilnost. Slednja se nedvomno skriva v drevesu spoznanja oz. v spoznavnem razsvetljenju, ki sta ga bila deležna prva človeka v tistem trenutku, ko sta ugriznila v jabolko. V tem trenutku se konča neposredna povezanost prvega človeškega para z življenjem in Bogom. Zakaj ravno spoznanje, zakaj je prav to tisti akt, ki usodno zariše nikoli več premostljivi prelom med človekom in Bogom na

19 Prepoved jesti z drevesa življenja v Svetem pismu ni neposredna; razberemo jo lahko šele retroaktivno, potem ko sta prva človeka že prelomila prepoved jesti z drevesa spoznanja.

eni ter njim in življenjem na drugi strani? Zato, ker spoznavno mišljenje, ki je s tem mišljeno, po eni strani predpostavlja distanco, odmik, oddaljitev ne le od samega sebe, temveč tudi do vsega okolja, po drugi strani pa kot prvo to distanco in odmik naredi za vidno in konkretno. Človek zdaj samega sebe vidi od zunaj; tako rekoč z božanskim pogledom se oddalji od svojega telesa in spozna, da je nag. Rojstvo spoznanja ni nič drugega kot neposredni izraz vznika totalne refleksivnosti, ki je življenju nujno ekscentrična, kot bi dejal Plessner. Zavest pride sama sebi za hrbet; tako lahko misli ne le samo sebe, temveč tudi svojo okolico, tako vidno in nevidno: neprizadeto misli, imenuje stvari in se z njimi igra kot s svojimi lastnimi predmeti. Ustvari si svoj simbolni univerzum, ki je prost neposrednih vezi z življenjem; prav to pa je tisto, kar definira svobodo v širšem smislu.

Videti je, da rojstvo totalno refleksivne ekscentrične zavesti, zavesti, ki je onstran neposredne umeščenosti v življenje, tako rekoč iz centra, ki je življenju zunanje, opazuje in misli tudi samo sebe, zaznamuje natanko tisti izstop, tisto Ločitev, tisti izvorni *krinein*, ki naredi človeka za razmeroma neodvisnega od narave, ki ga naredi za svobodnega oz. prostega številnih naravnih vezi in omejitev. Ločitev, ki naj bi jo utrdilo spoznavajoče refleksivno mišljenje, svoboda, ki naj bi se z njim udejanjila, pa hkrati človeka pahne na negotovo pot napornega in nenehnega ustvarjanja samega sebe, brez vnaprejšnje vednosti, kaj in kako naj z njim bo. To sta prekletstvo in tragična plat svobode kot odprtosti in nedorečenosti. Natanko v tem smislu gre rojstvo svobode razumeti kot tisto ontološko Ločitev (od boga), ki vzpostavi človeka v njegovi permanentni kriznosti ter ga postavi v položaj, da bo moral v odsotnosti absolutne vednosti (oddaljitev od Boga, izgon iz raja) sam nenehno odločati, kako bo živel. Svoboda je torej možna samo za ceno Ločitve, spoznanje samo za ceno izstopa iz neposrednosti bivajočega.

Toda na podlagi doslej rečenega se zdi, da mit o izgonu iz raja bolj kot svobodo vendarle obravnava in se osredotoča k spoznanju in mišljenju. Na prvi pogled da, saj se pojem svobode v njem sploh ne pojavlja, vsaj ne eksplicitno. Toda če mit beremo bolj pozorno in natančno, potem vidimo, da nikakor ni spoznanje tisto, ki omogoči svobodo, temveč prav nasprotno: svoboda je tista, ki rodi možnost spoznanja; spoznanje jo, kot rečeno, zgolj udejanji. Še preden je namreč Adam ugriznil v jabolko, ga je Bog sam posvetil v možnost svobodne izbire, podelil mu je natanko tisto sposobnost, brez katere si drevesa spoznanja dobrega in zlega ter njegovih sadov sploh ne bi mogel zaželeli, predvsem pa ga to drevo ne bi moglo usodno privlačiti in zapeljovati v skušnjavo. Tam, kjer obstajajo skušnjave, tam imamo že opravljanje s prepovedmi, to pomeni z delitvijo neke strukture na njene sestavne dele, ki nikakor niso več med seboj enakovredni: eni so dovoljeni, drugi prepovedani.

Možnost svobodne izbire, ki ju Bog v mitu o izvirnem grehu podeli prvima človeku, torej nedvomno predhodi spoznanju. Prav zaradi možnosti izbire se Adam in Eva lahko upreta prepovedi in ugrizneta. Ugriz nastane iz upora, ta pa iz možnosti svobodne izbire kot prve in temeljne oblike neodvisnosti od Boga in celote bivajočega. Ne človek, temveč Bog sam človeku podeli možnost, da se mu upre, da izbere tudi nedovoljeno, da se od njega Loči. Kriv/zaslužen²⁰ za vstajo v rajju torej ni človek, temveč Bog. On je tisti, ki pripravi celoten scenarij in se začne 'tvegano' igrati z življenjem, on je tisti, ki Adama in Evo obdari z možnostjo svobodne izbire in ju s tem umesti v odprti prostor avtonomnih odločitev, ki jih nič več ne more nadzorovati; tudi on sam kot Bog ne.

Zakaj je izpostavitve vloge Boga, seveda ne v religioznem kontekstu, pri tem pomembna? Zato ker jasno kaže na ontološki status svobode, ker že na ravni arhaičnih mitov lahko vidimo, da svoboda ni nekaj, kar si človek lahko sam izbere, temveč je, nasprotno, tisto splošno stanje odprte, ekscentrične, ločevalne, spoznavajoče in odločajoče zavesti, ki nas bistveno definira; v katero smo torej, rečeno s Sartrom, vrženi proti naši volji; svoboda torej izbere nas. Bolj v duhu evolucije rečeno: Svoboda je produkt evolucije življenja, ki ji nobeno bitje, ki pripada vrsti *homo sapiens sapiens*, načeloma ne more ubežati. Zato je negativna svoboda, kot jo moramo natančneje imenovati, ontološka kategorija, je tista iskana Ločitev znotraj strukture bivajočega, znotraj katere se človek kot ime te Ločitve, kot *homo diaphoricus*, zoperstavi celoti ter si jo naredi za predmet. Negativna svoboda kot Ločitev in ekscentričnost, v katero je človek postavljen, je v tem smislu prvi pogoj, začetek in hkrati tudi trajni okvir drame človeške kulture. Drama kulture pa v svojem temelju vendarle ni nič drugega kot drama svobode same, je trajna predstava kriznosti permanentnih ločevanj in mučnih soočanj z njihovimi posledicami ter iskanjem primernih odločitev. Ker vsa nadaljnja ločevanja temeljijo na zmožnosti svobode v njeni »izbirčnosti«, v Ločitvi z veliko začetnico torej, ki človeka že v izhodišču postavi v položaj opozicije bivajočemu, negativna svoboda tako ni nič drugega kot izvor kriznosti krize.

Če smo doslej uporabljali le enoviti pojem svobode, ga moramo najkasneje od tu naprej misliti tudi diferencirano. Tako kot ima kriza dva osnovna vidika, ločitev in odločitev, tako tudi za celoviti pojem svobode ne po naključju velja, da ga (najkasneje od Kanta naprej) delimo na dva njegova osnovna vidika: na negativnega in pozitivnega. Prav negativna oz. razločujoča svoboda je natančneje rečeno tista, ki v enotni kontekst indiferentne gotovosti in spontanosti bivajočega zasadi seme ekscentrične prostosti in negotovosti, ona je tista, ki zaznamuje izvor kriznosti krize,

20 Hegel je bil tisti, ki je med prvimi v mitu o izvirnem grehu namesto padca prepoznal začetek zgodovine napredka in uspeha; šele svoboda in spoznanje sta namreč tisti določili, ki človeku sploh omogočita biti človek.

s tem pa tudi njen prvi vidik (*krinein*). Nasprotno pa pozitivna svoboda v najširšem smislu kot drugi vidik kriznosti krize nastopi takrat, ko skozi presojujoče in odločajoče mišljenje (*krisis*) odgovarja na vse nastale ločitve in razlike in njihove učinke. Pozitivna je ta svoboda zato, ker v nasprotju s prvo ponuja vsebinsko jasno profilirane in po možnosti zavezujoče odločitve in odgovore na kriznost ločevanj, delitev in razlik.²¹ Toda negotovosti in ločitev dejansko in praktično ne ustvarja negativna svoboda, kot se utegne zdeti na prvi pogled; ta je namreč kot Ločitev zgolj ontološka predpostavka realnih ločitev, je torej temeljni pogoj njihovih možnosti. Dejanski subjekt ločevanj in razlikovanj je šele pozitivna svoboda, saj prav slednja z nenehnim procesom spoznavajočega mišljenja in odločanja trajno in hkrati ustvarja tudi nove člene v strukturi svobode, nove elemente in ločitve, ki predstavljajo nove oblike negotovosti, nova vprašanja in naloge. Negativna svoboda zgolj sproži verigo ločitev, realne člene te verige pa dejansko ustvarja pozitivna svoboda v svojem prizadevanju, da bi ločitve preseгла. V tem se skriva paradoksalnost pozitivne svobode.

Tako kot ločitev logično nujno predhodi odločitvi in je torej predpostavka slednje, tako mora v enaki meri tudi negativna svoboda nujno predhoditi pozitivni, predhodi torej kritičnemu mišljenju in ga kot njegov vzrok dela možnega. Da bi Adam in Eva sploh lahko jedla z drevesa spoznanja, sta morala že biti okužena z virusom uporništvu negativne svobode. V tem smislu brez slednje ni možna pozitivna svoboda in posledično tudi spoznavajoče mišljenje ne. To pomeni, da je samo v polju svobode možno mišljenje in spoznavanje in ne obratno. S to tezo nasprotujem Heglovi znameniti misli, ki pravi: »Spoznavanje zdravi rano, ki je ono samo« (*Erkennen heilt die Wunde, die es selber ist*). Hegel namreč meni, preprosteje rečeno, da je spoznavanje tista rana v strukturi biti, ki samo sebe hkrati ustvarja in zdravi, kar pomeni, da je proces zdravljenja obenem tudi proces poglobljanja ran oz. ustvarjanja novih. Končna stopnja njegove Fenomenologije duha, absolutno spoznanje, potemtakem ni nič drugega kot spoznanje absolutne rane kot neposredni uvid v njeno notranjo logiko in dinamiko. Absolutno spoznanje je torej tudi samo absolutna rana, je potopitev vanjo, je odrešitev skozi dokončno pomiritev z njo oz. s samo seboj. Ali je Hegel dejansko mislil oz. želel misliti podobno, je neko drugo in vsekakor zanimivo vprašanje, ki pa ni predmet tukajšnje razprave.²² Tisto,

21 V tem smislu je tudi človekova moralnost vselej izraz pozitivne svobode, je vrednotni način reševanja in odločanja o kriznosti svobode. Ob pojmu pozitivne svobode pa moram v izogib nesporazumom nujno dodati, da ga tu ne uporabljam v Kantovem pomeni, kjer je pozitivna svoboda identična z moralnim zakonom kot avtonomijo čistega praktičnega uma, temveč splošno oz. široko, tj. kot vsak poskus svobode, ko in kako ta rešuje težave in odloča glede dilem, ki jih sama ustvarja.

22 Mimogrede: Morda je edina smiselna in prepričljiva možnost resnično absolutnega spoznanja in s tem odpravitve rane v tem, da se svoboda znebi in očisti vseh svojih funkcij, da odvrže Wittgensteinovo spoznavno lestev ter se predano prepusti sami sebi in zgolj sami sebi. Rana izgine takrat, ko postane vse rana; šele takrat rana ne rani več, temveč le še radosti. Ostaja pa odprto, mar ni to ne nazadnje tudi skrito, ne do konca izrečeno jedro Heglove intence? Pot na vzhod ni več tako dolga.

kar ob tem ostaja deležno naše pozornosti, je Heglova predpostavka, da je vsa rana v spoznavanju samem, da je prav ono tisto, ki rane, s tem ko jih zdravi, hkrati tudi ustvarja; ali drugače, da zunaj spoznavanja ni nobenih drugih ran. S Heglom se povsem strinjam, da spoznavanje v samem aktu zdravilnega spoznavanja hkrati ustvarja tudi nove rane. Tudi sam namreč trdim, da mišljenje skozi presojujoče odločanje ne le odgovarja na ločitve, temveč skozi rešitve hkrati nevede ustvarja tudi nove ločitve, torej nove rane, ki s tem spoznavajoče mišljenje ohranjajo v trajnem pogonu, ki se načeloma nikoli ne konča. Paradoksalna narava spoznavanja, ki jo je Hegel prvi jasno uvidel, je pravzaprav identična paradoksalni naravi pozitivne svobode, kot sem jo opredelil zgoraj; mišljenje kot odločajoče spoznavanje je namreč eminentna funkcija pozitivne svobode. Do sem zadeva stoji in se prekriva.

Bistvena razlika je drugje. Spoznavanje kot funkcija pozitivne svobode sicer res pogloblja svobodo s tem, da ustvarja razlike, ločnice oz. rane, vendar pa spoznavanje nikakor ni izvorna rana, kot to predpostavi Hegel, in to iz enakega razloga kot pozitivna svoboda ni in ne more biti izvorni pojem svobode in s tem vzrok kriznosti krize. Oboje je namreč že učinek in odgovor na izvorni, primordialni akt Ločitve z nedvomnim ontološkim statusom; oboje je odziv na rano, ki zakrvavi v zmožnosti svobodne izbire. Spoznavanje lahko zdravi in ustvarja rane le zato, ker je tudi samo že učinek Rane z veliko začetnico, ker je že vselej sredi nje; ker je skratka produkt in učinek negativne svobode. Hegel, tako kot večina interpretov mita o izvornem grehu, naredi to napako, da začetek zgodovine duha umesti v ugriz v jabolko, da jo skratka prepozna šele v vidni svetlobi, ki skozi spoznanje razsvetli zaspano ravnodušnost do tedaj nezavednega raja. Spregleda skratka, da se razslojevanje in specifična dinamika življenja začenjata pri Bogu oz. biti in ne šele pri človeku in njegovem ugrizu v jabolko; začenjata se z negativno svobodo, ki je bila izbira Boga oz. biti, in ne s spoznavanjem, ki je že učinek izbire biti same.²³ Človek skratka lahko izbira in spoznava, ker je bil predhodno v izbirnost svobode izbran. Prav ta izbranost pa je tista Rana, tista Ločitev, ki je mišljenje samo kot učinek prve ne more nikoli zaceliti ali odpraviti. Od tu, šele od tu naprej, Heglova teza drži. Vrnimo se k prej zapisanemu.

Spoznavajoče mišljenje in odločanje sta torej tisti drugi korak, s katerim svoboda kot Ločitev odloča o sami sebi ter s tem preide v svoje pozitivno določilo. Šele oba vidika skupaj pa pomenita osnovno ogrodje celovitega pojma svobode²⁴, tistega, ki

23 Heglu sicer res ne gre očitati pomanjkanja miselne globine in doslednosti, toda vsaj, ko gre za vprašanje Boga in njegove krivde/zasluge, tako ob vprašanjih dobrega kot zlega, ga je njegov sodobnik Schelling bistveno prekašal (ne le v *Filozofskih raziskovanjih o bistvu človeške svobode*, temveč tudi v *Vekovih sveta*).

24 Osnovno ogrodje zato, ker z obeh osnovnih vidikov svobode nastaja še tretji in najpomembnejši vidik svobode. O njem v zadnjem poglavju.

je hkrati tudi iskano bistvo celovitega pojma krize. V tem smislu subjekt celotne dramaturgije človekove problematične eksistence ni in ne more biti kriza, temveč je to lahko le pojem svobode v osnovnem ogrodju njegove dvojne, negativno-pozitivne aspektivnosti. Šele na podlagi slednje je možna tudi tista dvojna aspektivnost krize (ločitev/odločitev), ki na ravni bolj opisne in preprostejše govorice zgolj izreče, udejanji in misli natanko to, kar ji skozi jezik narekuje nedoumljivost ontološke kategorije svobode. Če svoboda v prvem aktu ločuje, v drugem skozi kritično mišljenje odloča in rešuje. Mišljenje je torej način, s katerim svoboda odgovarja na svojo odprtost, na svoje možnosti in izbire, na svojo kriznost, zato je mišljenje kot funkcija svobode tudi samo nujno krizni fenomen.

Če povzamemo: Kriza opisuje in izreka, kako s svobodo je. Kriza je zunanja, samo sebe ustvarjajoča in opisujoča konkretna podoba svobode, ki skozi opisovanje same sebe nazorno kaže na celoten dramski razpon tveganj in priložnosti, ki jih prinaša s seboj. Zato ne svoboda in ne kriza na sebi nista niti nekaj dobrega niti nekaj slabega. Nasprotno, svoboda kot krizni fenomen *par excellence*, kot ločevanje, presojanje in odločanje, dobro in slabo/zlo šele omogoča. Schelling je bil prvi, ki je to jasno spoznal. Vznik svobode je *eo ipso* vznik krize (*krinein*) kot temeljnega preloma, ločitve ali diafore (razlike) v strukturi bivajočega. Tako negativna svoboda kot kriza (*krinein*) torej kažeta na eno in isto dogodje razbitja, ki porodi diaforično-ekscentrično zavest. Ta zavest je bistveno svobodna zavest, svoboda pa nič drugega kot krizni medij miselnega ločevanja in spoznavajočega odločanja.

2.4 Kriza mišljenja – ideologija in nihilizem

Ne le znotraj filozofije kot najbolj reprezentativne simbolne forme kritičnega mišljenja, tudi nasploh za celotno 20. stoletja velja, da rado in pogosto govori o krizi mišljenja. Enako velja tudi danes. V nadaljevanju razmisleka o krizi in njenem bistvu bom skušal odgovoriti na vprašanje, kako lahko in moramo na ozadju antropološko-ontološkega statusa krize, znotraj katere se svoboda misleče igra sama s seboj, razumeti krizo mišljenja. Če smo se doslej gibali bolj na načelni, teoretski in abstraktni ravni, se bomo morali zdaj preseliti v bolj praktična območja. Na antropološko-ontološki ravni je sintagma kriza mišljenja pravzaprav tautologija. Če je namreč mišljenje po definiciji funkcija kriznosti svobode, potem je nujno, da je tudi mišljenje samo vselej bistveni element te kriznosti same. Kriza in mišljenje glede na svoj smisel namreč deloma sovpadata. Toda, kot rečeno, nas tu ne bo zanimala več teoretska, temveč praktična uporaba obeh pojmov; zanimalo nas bo vprašanje, kaj praktično pomeni kriza mišljenja, kako jo lahko in moramo praktično razumeti. Seveda pa bo ta razmislek svojo prepričljivost in legitimnost črpal iz doslej zbranih

teoretskih spoznanj ter ju na njih utemeljeval. Šele tako bomo lahko potrdili vrednost in smiselnost doslej opravljene načelne poti.

Postavljam tezo, da mišljenje konkretno in praktično zaide v krizo v običajnem pomenu te besede takrat, ko ni sposobno reflektirati svoje ontološko pogojene kriznosti, ko se odtrga od ontoloških korenin, ko skratka ne premore (več) uvida v to, da samo ni nič drugega kot najbolj izpostavljeni moment kriznosti same. Ko mišljenje spregleda, zanemari ali odmisli svojo funkcijo v ontološki igri kriznosti svobode, takrat samo zapade v krizo in postane ideologija. Z ideološkim mišljenjem mislim tisti tip mišljenja, ki samega sebe jemlje preresno, substancialno; to je mišljenje, ki se v celoti in brez omejitev vzpostavi kot norma, porok in pravilo resničnega in smiselnega, ne da bi se pri tem zavedalo svoje akcidentalnosti in pogojenosti.²⁵ Nekaj podobnega je moral misliti Husserl, ko je dejal, da se »zaveda tega, da je evropska kriza zakoreninjena v zablodelem racionalizmu« (Husserl, 1989, 28); tistem mišljenju skratka, ki samega sebe ustoliči kot metafizični model resnice. Rečeno še drugače: kriza mišljenja v patološkem smislu se začneja v tistem trenutku, ko mišljenje preneha biti krizna funkcija in orodje kriznosti svobode kot edinega resničnega subjekta, ko se glede nanjo osamosvoji, ko zasede mesto navidezne subjekta ter posledično zdrsne na raven gole tehnike samozadostne pojmovne kombinatorike in njenih metod.²⁶ In končno, jasno, natančno in zaostreno do paradoksa: *kriza mišljenja je mišljenje brez Krize.*

Kaj to pomeni? Opozoriti moram, da pojem krize tu uporabljam v dveh različnih pomenskih kontekstih. V prvem delu sklepne povedi prejšnjega odstavka s krizo mišljenja mislim, kot že rečeno, krizo v običajnem pomenu, torej v smislu nečesa neustreznega, problematičnega, zaostrelega, nečesa skratka, kar ni več to, kar bi naj bilo ali bi celo moralo biti, v drugem delu povedi pa kriza nastopa v skladu z ugotovitvami glede svojega bistva, skratka kot to, kar kriza resnično in celovito gledano je. Sklep, da kriza mišljenja ne pomeni nič drugega kot mišljenje brez krize, torej pomeni, da mišljenje, namesto da bi bilo orodje in funkcija v krizni strukturi svobode, namesto da bi bilo ozaveščena govorica svobode v njeni igri ločitev in odločitev, namesto da bi torej bilo v službi Krize z veliko začetnico, postane samega sebe povečujoči subjekt svobode, postane nad vse ravni bivajočega povzdignjeni porok ter ekskluzivni usmerjevalec in ocenjevalec tega, kako in zakaj nekaj je tako, kot je. Mišljenje je torej v krizi takrat, ko se ne zaveda svoje lastne Kriznosti, ko sprevrne ontološko določena razmerja znotraj kriznosti svobode in se onstran Krize osamosvoji v avtonomnega in vrhovnega arbitra. Tako si navidezno sicer podredi

25 Da je to hkrati tudi temeljni pogoj možnosti zla, smo videli v prvem poglavju.

26 Avguštin je tovrstnemu mišljenju upravičeno očital, da v njem duh »želi samemu sebi postati všečen«. Očitek se pri njem sicer nanaša na prevladujoči tip antičnega filozofskega mišljenja (glej: Safranski, 1997, 47).

svobodo, toda zadnjo besedo v krizi mišljenja bo vendarle imela svoboda: kriza mišljenja je namreč tisto patološko stanje mišljenja, v katerem ta dolgoročno ne more preživeti. Četudi lahko nekaj časa ugonablja bivajoče in si ga podreja, se mišljenje v krizi, ravno kolikor je postavljeno nad svobodo, prej ali slej posuši, izniči, saj ostane brez tistega vitalnega vira, iz katerega mišljenje edino lahko dolgoročno črpa moč, navdih in tudi smer. Mišljenje onstran svobode je nesvobodno mišljenje, sta prisila in nasilje, ki ju v prvem koraku misel najprej vrši nad samo seboj, potem nad vsem drugim, kar zaide v domeno njegove pozornosti, da bi končno kot Sauronovo oko iz Gospodarja prstanov ugonobilo samo sebe in se razblinilo v tisto ničnost, v kateri je nevede že vselej tudi bilo.

Krizo mišljenja v njeni ideološki spretnitvi lahko srečujemo na vseh ravneh in znotraj vseh tipov človekovega mišljenja: znotraj filozofije, znanosti, religije, politike, gospodarstva, vzgoje, tako na splošnih, družbenih kot tudi individualnih in osebnih ravneh. Svoboda mišljenja zaradi njegove bitno ekscentrične narave namreč vključuje tudi možnost, da se mišljenje izogne svobodi in s tem zapravi svojo izhodiščno ontološko zasnovano odprtost. Mišljenje, ki je v krizi, ki skozi spretnitev reda svobode ideologizira samo sebe, pa ne zajema, kot običajno menimo, le tistega mišljenja, ki nekritično favorizira, zagovarja in uveljavlja točno določene vsebine, vrednote ter te ali one toge odločitve kot absolutne resnice, temveč nič manj tudi tisti tip mišljenja, ki se v izogibanju slehernim pozitivnim določitvam in njihovo odločno kritiko zavestno izteka v sebi izrazno prazno pojmovno-metodično formo, skratka tudi takrat, ko mišljenje postane samemu sebi všečni intelektualizem. Mišljenje torej ni ideološko in s tem v krizi le takrat, ko se trudi v besedah zgrabiti vse in dokončno, temveč nič manj tudi takrat, ko trdi, da ničesar ni mogoče pozitivno izreči, ničesar določiti, še manj smiselno podprto odločiti. Če prvi tip, zaprto mišljenje, absolutizira v pozitivni svobodi utemeljeno legitimno možnost in nujnost odločanja, s čimer pripravlja pot vsem oblikam fundamentalizmov, pa drugi tip, imenujmo ga pogojno ravnodušno mišljenje, absolutizira v negativni svobodi utemeljeno legitimno možnost in nujnost ločevanja, s čimer vzpostavi plodno okolje vsem oblikam relativizmov. Oba se sicer utemeljujeta v nečem legitimnem, toda oba sta pri tem pristranska in preozka. Iz kompleksa svobode vzameta le en del in ga absolutizirata v edino določilo mišljenja. Prvi tip misli le enost in dokončne določitve, drugi le razlike in ločitve; misliti enost in določitve glede na razlike in ločitve ter obratno je tuje in neznano obema ter v enaki meri. Kriza mišljenja v njeni ideološki spretnitvi in z vsemi njenimi možnimi tipi zato nujno vodi v nihilizem. Kriza mišljenja je edini vzrok nihilizma, saj onstran svobode vzpostavlja duhovni vakuum, v katerem ni več možno smiselno razlikovati med ločitvami in odločitvami, kjer je načeloma vse enako in enakovredno, ker preprosto nič več ni vredno.

Kriza mišljenja pa je tudi najhitrejša in najzanesljivejša pot v smeri krize vseh kriz, v smeri krize Krize. S tem ko se kritično mišljenje odtuji kriznosti svobode, ko preneha biti njena temeljna funkcija, kot skratka ni več krizni fenomen, temveč gotovost te ali one resnice ali pa preprosto ničesar, svoboda kot izvorno krizni fenomen preneha učinkovati in zaide v svojo lastno krizo, ki je sama, brez mišljenja, ki bi ji služilo, jo zagovarjalo in se zanjo borilo, ne more več odpraviti. Kriza mišljenja tako vodi v krizo Krize kot zatemnitev svobode. Ideološka misel, ki se zoperstavi kriznosti svobode ali se celo prepusti utvari, da je kriznost svobode in s tem človeštva enkrat za vselej mogoče odpraviti ter človeštvo tako ponovno naseliti v izgubljeni edenski vrt, tvega ne le odpravo mišljenja in svobode, temveč tudi človeka. Edenski vrt je namreč v svojem bistvu, kot je to ironično pripomnil že Hegel, živalski vrt. Da v raji ni krize, drži bolj, kot si to lahko mislimo. Toda premalo se zavedamo, da tam, kjer ni krize, tudi svobode in človeka ne more biti. Kdor se želi vrniti vanj, mora ponovno postati žival, bitje brez svobode in kritičnega mišljenja, ne onstran dobrega in zlega, temveč pred njuno možnostjo.

Vsi poskusi, ki bi si tako ali drugače prizadevali odpraviti, skrčiti ali si poljubno prilagoditi celoviti pojem svobode kot temeljni pogoj vseh možnih kriz, ter tako rešiti Krizo, se, kolikor je svoboda bistvo Krize, nujno iztekajo v krizo Krize kot absolutno krizo. Če se smisla kriznosti svobode premalo ali pa sploh ne zavedamo, tvegamo, da bomo v dobrohotni, a slepi gorečnosti ustvarjanja raja na zemlji z vsemi sredstvi ne le odpravili svobodo samo, temveč hkrati tudi naivno in nasilno posegli v ontološki red in s tem dokončno zapečatili dramaturgijo biti. Možnosti, da človeštvo to stori, žal še vedno obstajajo in bodo vedno tudi obstajale – svoboda ima namreč to sposobnost, da se lahko 'osvobodi' tudi same sebe. Ideološko mišljenje, ki 'odpravi' Krizo, sicer misli še naprej, toda ne več kot funkcija odprte kriznosti svobode, temveč kot zapriseženost določeni ontično-kontingentni ideji, ki postane v sprevrjenosti ontološkega reda sama sebi namen ter vsaj za nekaj časa, dokler končno in predvidljivo ne ugonobi še sebe, izključni nosilec in legitimator vseh možnih smislov in nesmislov, navideznih vrednot in praznih leporečij. Legenda o velikem inkvizitorju, kot jo je predstavil Dostojevski v Bratih Karamazovih, ostaja trajno aktualna. Ni pa žal to edina nevarnost, ki izhaja iz krize mišljenja.

2.5 Kritično mišljenje krize – etos

Poglejmo si za konec, kako na podlagi doslej zbranih uvidov o celovitem pojmu Krize produktivno misliti realne oblike kriz, kakšen odnos do njih zavzeti, kako skratka znotraj kriz kot izrazov svobode misliti in konkretno delovati. Glede na ugotovitev prejšnjega poglavja, da mišljenje zaide v lastno krizo vselej takrat, ko

ni več imanentni del Krize same, ko se izmakne kriznosti svobode in postane njej zunanji in od nje neodvisni krmar (*kybernetes*), sledi, da je ustrezen odnos do te ali one konkretne krize lahko samo tisti, v katerem mišljenje vztraja v svoji lastni kritičnosti/kriznosti ter kot bistveni in notranji element svobode same presoja o ločitvah in sprejema odločitve. Tu je mišljenje zavestno v službi Krize, v službi kriznosti svobode kot njen notranji moment in služabnik hkrati; kritično mišljenje zato ni nič drugega kot krizno mišljenje v pristnem pomenu te besede. Misliti krizo, prelomnost in zaostrenost neke aktualne družbene situacije je torej produktivno in smiselno takrat, ko misel črpa in se legitimira v kriznosti svobode, katere funkcija je. To seveda pomeni, da je kriznost svobode in ne mišljenje tukaj edini resnični subjekt in hkrati objekt celotnega procesa miselnega presojanja in odločanja oz. je miselno-spoznavajoče samonanašanje svobode prek ovinka določenih konkretnih vidikov njene lastne do roba in čez prignane kriznosti. V kritičnem mišljenju torej svoboda prek svojih lastnih robov razširjeno kriznost spravlja nazaj v njene notranje meje; to pomeni, da ponovno vzpostavlja temeljne pogoje ravnovesja kriznosti svobode. V kritičnem mišljenju pa svoboda nikakor ne odpravlja Krize, saj bi s tem odpravila ne le samo sebe, temveč tudi kritično mišljenje, temveč zgolj poskrbi, da se ohranja krhko ravnovesje njenih notranjih nasprotij ločitev (*krinein*) in odločitev (*krisis*). Mišljenje krize je potemtakem smiselno in svobodno tedaj, ko se trudi vzpostavljati možnosti za plodno soodvisnost obeh vidikov Krize v polju določene realne krize oz. ko prepozna in z avtoriteto v svobodi sami utemeljenih argumentov preprečuje nastale anomalije. Še natančneje, kritično mišljenje krize je ozaveščena avtonomija celostne Kriznosti, je kritično odgovorna misel razlik in enotnosti, ki ostaja trajno zavezana svoji temeljni ontološki predpostavki: svobodi. Avtonomija celostne Kriznosti pa pri tem ni nič drugega kot dinamični sistem svobode kot subjekta, ki v notnem kontekstu ločuje in razlikuje, odloča in povezuje – nikoli dokončno, nikoli dovršno. Edino, kar mora ostati dokončno in dovršno, sta ta dinamika in avtonomija kriznosti svobode sama. Njen edini smoter je, da ohranja samo sebe; orodje, ki lahko in mora temu smotru služiti, pa je kritično mišljenje.

Toda to je zgolj splošna in abstraktna opredelitev smisla kritičnega mišljenja krize; to je tista, kjer je misel v odnosu zgolj do same sebe kot funkcije svobode. Toda kaj to pomeni praktično, kako to razumeti konkretno? Krize so vendarle realna stanja družb in posameznikov in ne zgolj gola teoretska ubesedovanja, zato se moramo vprašati, v čem se kaže kriznost sodobnega časa in kakšno držo naj kritično mišljenje zavzame do nje. Konkretno kriznost sodobnega globalnega sveta, glede tega se strinja večina pomembnih teoretikov, določa dominantnost razlik in delitev ter posledičnih ločitev (*krinein*). Vzroki so bolj ali manj samoumevni: celota kulturno posredovanih razlik med narodi, državami, moralami, religijami, svetovnonazorskimi

prepričanji, ekonomskimi, političnimi, geostrateškimi interesi itd. se je zaradi hitrega razvoja tehnologij v razmeroma zelo kratkem času znašla v enotnem časovno-prostorskem kontekstu. Te ali one razlike, ki so bile v lokalnih prostorih bolj ali manj suverene in brez konkurence, so intenzivneje in bolj množično kot kadarkoli prej v zgodovini človeštva trčile druge ob druge. Edina kratkoročna možnost, ki smo jo imeli pri roki, da bi preprečili njihov krvavi medsebojni boj za premoč, je bila ta, da smo posegli po načelu strpnosti, ki naj omogoča navidezno stanje mirovanja in neodločanja (*status quo*) – bolj ali manj uspešno. Nedvomna premoč razlik in prevladujoča odsotnost konceptualnih in realnih oblik skupnega ter povezujočega jasno kažeta, da živimo v času patološke deformacije elementov ontološke kriznosti svobode: porušeno je uravnoteženo razmerje med *krinein* in *krisis*. Razlikovanja in ločevanja niso postala samo prevladujoča, temveč tudi načelna, kar pomeni, da se trudijo uveljaviti kot pomembna vrednota, oblike odločanja in povezovanja pa so se znašle ne le v podrejenem položaju, temveč so, kadar se pojavljajo, praviloma stihijske, nenačelne ter neredko nasilne – tako verbalno kot fizično.

Seveda pa se konkretne krize ne pojavljajo samo takrat, ko *krinein* dominira nad *krisis*, temveč tudi obratno, ko skratka *krisis* odločanja in povezovanja tepta različnost. V prvem primeru gre v političnem smislu praviloma za oblike radikalnega liberalizma, v kulturnem pa za nihilizem in relativizem (*ravnodušna misel*); v drugem, ko glavno besedo prevzame *krisis*, pa v političnem smislu najpogosteje govorimo o totalitarizmi, v kulturnem pa predvsem o svetovnonazorskem fundamentalizmu in univerzalizmu (*zaprta misel*). Teza, da sodobno družbo opredeljuje prevlada razlik nad skupnim, pa seveda ne pomeni, da nas danes na globalni ravni obvladujejo radikalni politični liberalizmi ali celo anarhizmi. To preprosto ne drži. Kraljestvo razlik je dejansko že davno našlo mnogo primernejši medij za svoje razraščanje, kot je to politika, ter se, kot kaže, dokončno udomačilo v tržni ekonomiji. Prav tako teza o prevladi razlik ne pomeni, da se znotraj obstoječih razlik na različnih koncih sveta ne bi mogli uveljavljati različni tipi lokalnih totalitarizmov in religioznih fundamentalizmov. Nasprotno, bolj ko narašča premoč *krinein* na globalnem finančnem in gospodarskem trgu, bolj ekstremno se ponekod na lokalnih uveljavlja fundamentalistični *krisis* kot poskus radikalnega upornišva. Ena patološka skrajnost v igri svobode se skuša nevtralizirati tako, da se ji postavi po robu druga patološka skrajnost. V obeh primerih imamo opravka z ideologijami, ki rastejo na ozadju patološkega mišljenja, ki je v krizi. V obeh primerih je torej v krizi sama Kriza; to je tista tragična peripetija svobode, znotraj katere ta požira in nič samo sebe (nihilizem).

Če se prva plat patoloških deformacij sodobne globalne družbe kaže v prevladi ravnodušne misli razlik, pa se druga očitno skriva v prevladi zaprte misli

domnevno univerzalnih resnic. Tako eno kot drugo odlikuje odsotnost kritičnega mišljenja kot odgovornega instrumenta uravnoveženja ločevanj in odločanj, razlik in enotnosti, s čimer se posledično in drastično zmanjšuje raven svobode na vseh ravneh. S kritičnim mišljenjem seveda mislim tisto kriznosti svobode zavezano mišljenje, ki uravnoveša napetosti med ločevanjem in odločanjem, ki skratka preprečuje, da se premočno uveljavi le en vidik svobode ter s tem njene patološke deformacije.²⁷ V tem smislu je slabitev vpliva in moči kritičnega mišljenja vselej glavni vzrok za nastajanje vseh oblik konkretnih kriz. Če v družbah prevladuje bodisi samo prvi bodisi samo drugi vidik kriznosti svobode, v obeh primerih je to znak, da je kritično mišljenje odsotno ter da se je preobrazilo v apologijo te ali one delnosti. Kritično mišljenje kot funkcija ontološke kriznosti svobode in hkrati njeno glavno orodje zato ne le lahko, temveč celo mora smiselno ločevati kot tudi smiselno odločati ter povezovati. Zato je kritično mišljenje tisto mišljenje, ki na ozadju nasprotja in dinamike notranjih vidikov svobode in v njenem imenu misli in razrešuje konkretne oblike kriz; misli in razrešuje torej številne možne obraze ene in iste Krize svobode. Krizo, to ali ono, ustrezno mislimo takrat, ko jo razumemo kot konkretno, vidno in površinsko dogajanje ontološke kriznosti svobode. Samo v tem primeru jo lahko ustrezno razumemo, samo v tem primeru jo lahko uspešno rešujemo.

Kaj mislimo natančneje z uspešnim reševanjem kriz? Kako v enotnem kontekstu misliti ločitve in razlikovanja z odločanjem in povezovanjem? Kako konkretno povezati negativno in pozitivno svobodo? Kakšna naj bo torej odločitev, da bo v duhu svobode in v skladu z njo? Da bi odgovorili na ta vprašanja, pa moramo v strukturi kriznosti svobode imenovati in v njej izpostaviti še neko tretjo, ključno in doslej še neobravnavano raven. Prvi, splošni odgovor se glasi: Reševanje sodobne globalne krize je lahko smiselno in uspešno, rečeno heideggerjansko, samo skozi vrnitev k izvornosti Krize. To pomeni skozi predhodno potopitev kritičnega mišljenja v brezno svobode. Iskanje in ustvarjanje vzdržnega ravnovesja med ločitvami in odločitvami pa sta kot temeljna naloga kritičnega mišljenja vselej tudi že neka vrednostna presoja; je presoja, ki, s tem, ko to počne, nujno vrednoti oba temeljna vidika svobode v enotnem vrednostnem kontekstu. Prav tam, kjer svoboda skozi kritično mišljenje vrednoti in uravnava samo sebe, neposredno izraža in udejanja še svoj tretji in ključni vidik: *etos*. Šele s tem zadnjim in najpomembnejšim vidikom svobode ta iz svoje formalne določitve golega nasprotja ločitev in odločitev postane tista realna moč in vsebinska instanca, ki ne le njo samo naredi za najsplošnejši okvir vseh

27 Patološke forme odločanja in uveljavljanja enosti na eni in patološke forme ločevanja ter uveljavljanja razlik na drugi strani, obe seveda v odsotnosti kritičnega mišljenja, so žal še vedno značilne tudi za slovenski politični in kulturni prostor.

možnih etičnih vrednot, temveč jo hkrati vzpostavi tudi kot legitimacijsko središče in orientir, po katerem se edino lahko ravna kritično mišljenje. Etos kot tretji in odločilni vidik svobode pa v nasprotju s prvima dvema vendarle ni samostojen, temveč je zgolj rezultat specifičnega vrednostnega dialoga med slednjima. Zato ta dva (negativna in pozitivna svoboda), kot sem že zapisal, pomenita osnovno ogroditve celovitega pojma svobode, vendar še ne te celovitosti same. Ker pa je etos možen samo kot oblika pozitivne svobode, ker se pač izreka o načinih, kako svoboda naj bo, ga formalno od pozitivne svobode ni mogoče ločiti; vsekakor pa je to možno na vsebinski ravni. Etos je namreč dovršitev pozitivne svobode, ki v jedru same sebe vzdržuje ozaveščeno odprtost negativne. V tem, in samo v tem smislu lahko velja za nov in hkrati ključni vidik celovitega pojma svobode, v katerem se edino lahko orientira in v njem legitimira kritično mišljenje. *Kritično mišljenje*, kolikor ustreza svojemu pojmu in je torej po svojem bistvu funkcija in orodje kriznosti svobode v vseh njenih treh temeljnih vidikih, je zato po definiciji nujno in vselej tudi že *etično mišljenje*. Kritično mišljenje, ki ni hkrati tudi etično mišljenje, ne more biti kritično, temveč je skozi zameglitev ali okrajšavo bistva svobode že neka oblika njene ideološke redukcije.

Pojem etosa mislim tu v podobnem kontekstu, kot ga je vzpostavil Heidegger v svoji znameniti interpretaciji Heraklitovega fragmenta 119. Ključen za razumevanje omenjenega fragmenta ter posledično za mišljenje etosa iz duha svobode je pomen grške besede *ἦθος* (*ethos*). Heidegger sledi etimologiji, po kateri *ἦθος* v svoji najstarejši rabi pomeni bivališče oz. kraj bivanja. Če pustimo ob strani dejstvo, da Heidegger omenjeno interpretacijo izpelje iz svoje teorije resnice biti, je njegov osrednji namen v tem, da na novo premisli bistvo človekove *humanitas*. Besedo *ἦθος* interpretira kot »odprti okoliš, v katerem prebiva človek. To Odprto njegovega prebivališča dopusti, da se pokaže tisto, kar pripada in prihaja k bistvu človeka, in se torej pripadajoč mu zadržuje v njegovi bližini« (Heidegger, 1967, 224). Drugače rečeno, *ἦθος* za Heideggerja ni nič drugega kot sinonim za svobodo kot bistvo resnice, ki se kot eksistentna razkriva v odprtost tu-bitu. Svoboda torej kot izvorno bivališče, v katerem se rojeva človekova *humanitas* kot izraz nagovora biti – in prav to je bistvo etosa. Konceptualne razlike med nama puščam tu ob strani ter izpostavljam zgolj tisti del, ki je bistven za razumevanje etosa. V obeh primerih je namreč etos tista dovršitev svobode, ki razprostre nedvomno ontološko strukturo sleherne možne morale in etičnosti. Ker je etos svobodi imanenten, je zato tudi kritično mišljenje kot orodje te svobode po svoji naravi nujno že neka elementarna etična dejavnost. Toliko bežno o primerjavi s Heideggerjem.²⁸

28 Podrobneje sem o Heideggerjevem razumevanju etike pisal v knjigi *Ethica quo vadis – Albert Schweitzer in vprašanje renesanse etične kulture* (Ošljaj, 2010, 148–164).

Smisel etosa kot ključnega vidika kriznosti svobode ni v ničemer drugem kot tem, da je on način, kako svoboda sama uravnava njej lastna notranja nasprotja ter tako gradi univerzalno bivališče človečnosti človeka. Glede na etos lahko zdaj še natančneje definiramo bistvo realnih kriz. Te nastopajo vselej takrat, ko so v odsotnosti kritičnega mišljenja ločitve, odločitve in določitve prepuščene principu gole moči, ko skratka stihijsko delujeta le prvi dve ravni svobode, tretja, etos, pa obnemi, ker mišljenje ni več orodje svobode, temveč le še instrument posameznih interesnih centrov moči. Misлити krizo v izvornosti in celovitosti njene trojne aspektivnosti zato ne pomeni nič drugega kot misлити jo s stališča njenega etosa, kolikor slednji pač ni nič drugega kot vrednostni način uravnavanja prvih dveh vidikov. Kritično mišljenje, ki sledi in se navdihuje v tej izvornosti, pa je temeljni moralni akt presojajočega odločanja; je skratka tista kritična dejavnost, ki preiščuje o razlikah z vidika skupnega in o skupnem z vidika njegovih notranjih razlik kot dveh bistvenih plateg humanosti človeka in človeštva. Ločevanja in diferenciacije so prav tako kot odločanja in povezovanja nujni elementi svobode, ne pa tudi disociacije na eni in univerzalizacije na drugi strani, ki v enaki meri radikalno razkrajajo enotno tkanino svobode in s tem v bistveni meri onemogočajo humanost družb in njenih posameznikov, onemogočajo, da bi se svoboda udejanjala v smeri njene lastne izpolnitve, tj. kot etos. Kdor želi resnično misлити krize, ta jih lahko misli in rešuje le iz bistva Krize svobode, iz njene lastne avtonomije etosa kot izvornega bivališča človečnosti. Realne krize so zato vselej prvovrstni etični problem; to pa zato, ker so neposredni učinek odsotnosti svobode etosa in etosa svobode v oblikah našega od svobode ločenega in osamosvojenega mišljenja. Takšno mišljenje bodisi skuša dovršiti in trajno dokončati tisto, kar v svobodi nujno ostaja nedokončano in nedovršeno in kar takšno tudi mora ostati, ali pa zgolj spodbuja in ohranja primat golih razlik v odsotnosti sleherne predstave enosti. V takšnih stanjih svoboda ne more ohraniti tiste izvorne odprtosti in neodločenosti med ločenostjo in določenostjo, v kateri se ne nazadnje zgleduje in v njem temelji sleherno živo in dinamično ravnovesje etosa.²⁹ V tem smislu je etos dovršeno bivališče svobode v vsakokratni eksistenci človeka in družbe ter s tem temeljni pogoj možne človečnosti.

Seveda kritičnoetično mišljenje, ki naj uravnava skrajnosti znotraj življenjske drame človekove svobode, ni in ne more biti preprosta naloga, saj ni oblika vnaprejšnje vednosti, ki sledi nekemu v sebi skritemu programu in ga servilno izpolnjuje. Toda kritična drža, ki prav gotovo ni pretežka in ki jo lahko razume ter jo izpolnjuje večina ljudi, je tudi v tem, da smo sposobni prepoznavati patološke skrajnosti in anomalije v strukturi svobode. Če že vselej ni mogoče vedeti, kaj storiti, da dosežemo

29 Aristotel, ki je bistvo vrline ustrezno umestil v srednjo mero, se je pri tem pustil voditi pravi intuiciji. Bistveno več pa žal ne.

pravo (dobro) razmerje med antagonističnimi platmi svobode, pa je pogosto možno vedeti, katero stanje je slabo in kako se temu izogniti. Tudi v tem je etičnost; morda celo elementarna. Prej kot to, da nedvoumno pokaže, 'kako da', je nedvomna praktična uporabnost etičnokritične misli ta, da zanesljivo pokaže, 'kako ne'.

Vse, kar je bilo tu izrečeno in zapisano, je tudi samo le učinek in zapisana sled misleče in odgovorne igre ločitev, odločitev in etosa svobode. Naj živi Kriza!

3 Filozofija kot etična terapija razlik

Malo je dejavnosti človeškega duha, zlasti njegovega spoznavnega napora, ki bi bile deležne tako protislovnih ocen kot prav filozofija. Že zdavnaj smo se navadili, da se ljudje ob njenem pojmu bodisi strahospoštljivo priklonijo ali zgolj naveličano odmahnejo z roko. Bodisi vanjo polagajo najvišje upe, vidijo v njej tolažbo ali celo edino učiteljico človeštva in iskane humanosti, skratka reprezentativno formo ubesedene modrosti, ali pa jo – podobno kot religijo – razumejo kot zgodovino zablod in neumnosti, od katerih v najboljšem primeru nihče ni imel posebnih koristi, še najmanj njihovi avtorji kot posamezni filozofi. Zato je za prve filozofija še vedno tisto področje vedenja, brez katerega bi se naše življenje že zdavnaj razkrojilo v samouničujočo prvinskost neartikuliranih strasti in interesov, za druge popolnoma nefunkcionalni prežitek starih časov, ki bi mu zaradi njegove atavistične narave morali odreči akademsko gostoljubje. Tudi če se iz tega zunanjega, eksternega pogleda na filozofijo obrnemo k notranjemu, internemu, s tem nikakor ne bomo že samodejno pridobili gotovosti glede njene funkcije, pomena in smisla. Neredko so se celo pomembni posamezniki – tako v obdobju antike, srednjega kot tudi novega veka –, ki danes zasedajo nespregledljivo mesto v zgodovini filozofije, obračali in argumentirali zoper njo samo (od sofistov prek Avgušтина do Nietzscheja in naprej). Brez tveganja je zato mogoče reči, da je zgodovino filozofije v veliki meri sodoločal tudi njen boj s samo seboj.

Tako zunanji kot tudi notranji pogled ne odgovarjata neposredno na vprašanje, kaj je filozofija. Zunanji pogled bolj kot o tem, kaj filozofija je, govori o pričakovanjih, ki naj bi jim zadostila, o funkcijah, ki naj bi jih izpolnila, oz. je razočarana reakcija na neuresničena pričakovanja. Dejansko torej ne govori o filozofiji, temveč o tistih, ki nanjo naslavljajo najrazličnejše zahteve, prošnje, naloge in pričakovanja. Bolj zapleten, a hkrati tudi poveden je notranji oz. interni pogled, ki – četudi ne neposredno in v jasni ter razločni govorici, ki naj bi filozofijo na sploh odlikovala – nenehno oddaja sporočila in znamenja, za katere bi si osebno upal trditi, da so takšne narave, da filozofiji v prihodnosti obetajo ne le golo preživetje, temveč morebiti tudi bistveno vidnejšo vlogo, kot jo ima v tem trenutku.

Še preden se podrobneje posvetimo filozofski introspekciji, upočasnimo nekoliko ritem razmisleka in se nekoliko zadržimo pri tistem zunanjem pogledu, ki si filozofijo prizadeva misliti v vidiku njene možne družbene vloge. Glede filozofov in filozofije zunaj njenega lastnega strokovnega habitata, a še vedno tudi znotraj akademskih in intelektualnih krogov, se neredko širi prepričanje, da gre za asocijalno, pogosto vzvišeno skupnost samooklicanih nosilcev posvečene modrosti, ki zaradi pogosto nečimrne in samozadostne vednosti – misli, ki misli misel samo

– vedno redkeje zahaja v svet vsakodnevnih tegob, strasti, pregreh in bolezni, kaj šele, da bi skozi vednost, ki naj bi jo posedovala, slednje pomagala odpravljati. Tudi nasploh velja, da se je filozofija v zadnjih 150 letih praviloma izmikala javnemu prostoru; najkasneje po padcu socializma in nanj vezane marksistične filozofije pa je iz njega skorajda povsem izginila. Zdi se, da človekove kulturne dejavnosti že dolgo ne potrebujejo filozofije kot možnega referenčnega okvira za svojo vrednostno in smiselno legitimacijo. Če v obdobjih razsvetljenstva in romantike kulture kot celote človekove ustvarjalne produkcije praktično ni bilo mogoče misliti ločeno od filozofije, pa se je ta od filozofije danes že docela emancipirala. Vsaka kulturna dejavnost, vsak njen predmet, je danes praktično že fenomen *sui generis*. V tem smislu lahko upravičeno govorimo o diferenciaciji, če ne že kar disociaciji vseh oblik vedenja in delovanja, znotraj katerih je filozofija že na začetku novega veka začela izgubljati dolgo negovani osrednji položaj in funkcijo povezovalne oz. univerzalne vednosti, da bi ju v drugi polovici 19. stoletja tudi dokončno izgubila.

V zadnjem času so eden izmed zelo priljubljenih in čedalje bolj uveljavljenih načinov poudarjanja in obeleževanja vloge, pomena in funkcije posameznih kulturnih fenomenov tako imenovani svetovni dnevi, s katerimi planetarna skupnost izreka priznanje častitljivemu izboru najraznorodnejših dosežkov človekovega prometejskega duha. Leta 2002 je svoj svetovni dan pod okriljem Unesca dobila tudi filozofija ter se tako razmeroma zelo pozno znašla v družbi zelo raznoterih, med seboj na videz komajda primerljivih dejavnosti, poklicev in najrazličnejših kulturnih fenomenov. Naj omenim le nekatere: svetovni dan beguncev, svetovni dan boja proti kajenju, svetovni dan diabetesa, edinosti cerkve, gasilcev, gluhtonemih, svetovni dan hoje, pravice vedeti, oporečnikov, Romov, svetovni dan kmetič, šolskega mleka in celo stranišča. S svojega posvečeno-nedotakljivega, a tudi čedalje bolj zaprašene prestola je filozofija sestopila v družbo cele vrste obrobni in včasih celo bizarnih kulturnih fenomenov in epifenomenov, za katere do pred kratkim še vedela ni, kaj šele, da bi jih mislila; iz filozofije *perennis* se je prelevila v filozofijo *temporalis* in postala enaka med enakimi.

Če smo kot filozofi iskreni in kritični do nas samih, potem v razmerah popolne vrednostne razsrediščenosti, načelne enakovrednosti vsega in spremembe njene nekoč ptičje oz. transcendentne perspektive v žabjo oz. imanentno, ni mogoče spregledati specifičnega nelagodja, zmedenosti in negotovosti glede možnega pomena in funkcije filozofije v sodobni globalni družbi. Za marsikatero filozofijo je njen sestop pomenil tudi njen konec ali vsaj razpustitev v sociologijo, politologijo ali kulturologijo. Sredi 20. stoletja smo se pogosto spraševali, čemu sploh še filozofija,

danes tega samoizpraševanja praviloma ni več; pa ne zato, ker bi filozofija kot taka preminila, temveč zato, ker se zdi, da se je po moralnem mačku dolgotrajnega sestopanja dokončno streznila. Seveda njena streznitev tu ne pomeni ponovne pridobitve ali povrnitve nekdanje gotovosti glede vprašanj kam in kako, temveč prej glede tega, do kod lahko seže in kakšna vprašanja sploh lahko zastavlja.

3.1 »Kaj je filozofija!«

Od njene zunanje vloge se vrnimo k napovedani introspekciji oz. k internemu pogledu na vprašanje o filozofiji in njenem možnem bistvu. Nobena filozofija se temu vprašanju ne more izogniti, nobena ne more pustiti dileme, kaj imamo v mislih takrat, ko pojem filozofije izrekamo, neodgovorjene; ne glede na to, ali nanjo odgovarja neposredno ali zgolj posredno. Brez odgovora nanjo je tudi nemogoče odgovarjati na vprašanja o možnem pomenu in vlogi filozofije znotraj te ali one časovne perspektive. Mislim, da ne bomo preveč pretiravali, če za začetek zapišemo, da nekaj takega kot filozofija pravzaprav sploh ne obstaja. Seveda je treba – kot radi rečemo – to misel razumeti distinktivno in ne dobesedno, zlasti pa v odnosu do drugih področij vedenja, katerih jasno začrtani raziskovalni predmeti in metode že v principu definirajo njihovo specifičnost. Natanko tega pa znotraj filozofije ni, vsaj ne, če želimo filozofijo misliti v podobno enotnem kontekstu, kot to običajno počnemo z matematiko, fiziko, kemijo, sociologijo ali psihologijo. V tem smislu velja, da obstajajo filozofije, ne pa filozofija; razen če se seveda ne zadovoljimo s tem, da s pojmom filozofije označimo golo formalno enotnost zgodovine filozofskih idej, sistemov, disciplin in metod. Toda kakor hitro jo želimo zagrabiti na vsebinski ravni – to je tisti, ki sprašuje po njenem *kajstvu* –, ugotovimo, da so lahko razlike med posameznimi filozofskimi šolami celo tako velike in nepremostljive, da je komunikacija med njimi pogosto težja kot med katerimakoli drugima poljubnima znanstvenima področjema. Filozofije kot enotnega vsebinskega pojma več kot očitno ne moremo natančno opredeljevati niti glede njenega predmeta, ker so ti potencialno neskončni, niti glede skupne metode. Zgolj zato je možno in hkrati tudi razumljivo, da na vprašanje »kaj je filozofija?« različni filozofi različno odgovarjajo. Ob tem pa je pomembno dodati, da različnost ali celo nezdržljivost posameznih odgovorov ne pomenita nujno, da so zato nekatere opredelitve filozofije ustreznejše, natančnejše ali bolj resnične in druge manj ali morda sploh ne. Različnost ali nezdržljivost filozofskih odgovorov na posamezna vprašanja pojmu filozofije namreč nikoli ni škodovala, temveč mu je kvečjemu koristila, ga v njegovem samorazvoju in notranji dialektiki omogočala in spodbujala, ne da bi to hkrati nujno pomenilo njeno degradacijo na raven nezavezujočega ali poljubnega žargona.

Če želimo naravo internega pogleda filozofije na samo sebe ustrezno razumeti, potem moramo glede na njeno zgodovino najprej slediti njeni ustaljeni notranji ločnici in pri tem razlikovati med tradicionalno oz. metafizično na eni in postmetafizično oz. postmoderno filozofijo na drugi strani. Znotraj njenega tradicionalnega oz. metafizičnega obdobja so se filozofije trudile eksplicitno in zavezujoče, jasno in razločno – seveda na različne načine – odgovarjati na vprašanje »kaj je ...?«, iskale so odgovore, ki naj bi enkrat za vselej razkrili bistvo tradicionalno troedine strukture resničnosti: človeka, sveta in boga. Pri tem pa so predpostavljale nekaj, česar same niso mislile, nekaj, kar je, natanko zato, ker je kot nereflektirana miselna matrica obstalo v ozadju, že na samem začetku napovedovalo konec metafizike. Wilber je to netematizirano predpostavko metafizične filozofije ustrezno poimenoval z izrazom »represenčacijska paradigma«. Čeprav je ta paradigma najustrenejši izraz našla v obdobju razsvetljenstva oz. moderne, pa kljub temu smiselno opredeljuje naravo celotne zgodovine tradicionalne filozofije. Pomen represenčacijske paradigme je v ostri ločitvi med spoznavajočim subjektom na eni in spoznavanim objektom na drugi strani. Vse do razsvetljenstva je bil osrednji objekt filozofskega spoznavanja praviloma nekaj idejnega v smislu nadčutnega predmeta, znotraj razsvetljenstva oz. moderne pa je to vlogo čedalje bolj prevzemal čutni oz. empirični svet. V obeh primerih je bila naloga subjekta ta, da s postopkom racionalne argumentacije kartografira svet; cilj tega postopka je bila resnica kot ustrežanje (*adequatio*) oz. kot represenčacija. V osnovi gre seveda za antično predstavo, da je filozof nesoudeleženi opazovalec sveta, ki z varne razdalje spoznava temeljne zakonitosti obstoja. To predstavo od filozofije skozi zgodovino pravzaprav podedujejo vse znanosti, tudi in predvsem naravoslovne, in jo negujejo vse do začetka 20. stoletja; nekatere še bistveno dlje.

S strukturo represenčacijske paradigme pa je bilo – predvsem v obdobju razsvetljenstva in racionalistične filozofije – bolj ali manj tudi že odločeno vprašanje o bistvu filozofije: racionalno utemeljeno in univerzalno veljavno spoznanje resnice celote biti in njenih pojavov, še zlasti v kontekstualnem razmerju znotraj t. i. metafizične triade človeka, sveta in boga. Na vprašanje »kaj je filozofija?« bi znotraj metafizičnega obdobja torej lahko odgovorili, da je to tisto področje spoznavanja, ki s sredstvi racionalne argumentacije celostno in dokončno odgovarja na vprašanja »kaj je?«, ki torej išče in raziskuje bistva, jih v njihovih posebnostih razlaga in utemeljuje. Ali še krajše: Filozofija je institucija mišljenja, ki misli »kajstva«!

Temeljni problem represenčacijske paradigme je bil v tem, da znotraj spoznavajočega akta ni upoštevala samega kartografa, da skratka ni omogočila refleksije samega procesa spoznavanja in vloge subjekta v njem. Veliko odkritje postmoderne pa je nasprotno v razkritju dejstva, »da niti sebstvo niti svet nista preprosto dana,

temveč da eksistirata v povezavah in ozadjih, ki imajo svojo zgodovino in razvoj« (Wilber, 2002, 89). Spoznavajoči subjekt torej ni nobena »breztelesna, ahistorična, neodvisna monada, ni aseptičen in od sveta, ki ga kartografira, nedotaknjen in izoliran« (Wilber, 2002, 89–90). Obrat moderne v postmoderno paradigmo pravzaprav omogočita že Kant in Hegel. Prvi pozornost iz objekta spoznanja prenese na subjekt in skozi kritično analizo *a priori* pogojev možnosti spoznavanja spodmakne trdna tla sleherni metafiziki, drugi pa razpne dialektično–historično naravo mišljenja kot gibanja njegovega lastnega predmeta. Postmoderna prek Nietzscheja, Heideggerja, Foucaulta in Derridaja zgolj izpelje to, kar sta zakoličila že Kant in Hegel, predvsem pa izpostavi problem krhkosti samega zastavljanja vprašanj ter se pri tem izteče v uvid, da z zastavitvijo filozofskih problemov in vprašanj vselej že nekaj prinašamo s seboj, da vselej že nekaj predpostavljamo, da s samim načinom postavitve vprašanja hkrati že določamo koordinate iskanega odgovora. Spoznavanje zdaj ni več reprezentacija, temveč je bistveno interpretacija.

Po sesutju metafizike nastopi proces antropologizacije filozofije: glavni problem zdaj ni niti objekt niti subjekt, temveč ranljivost človeka v njegovi historični relativnosti in ontološki nedoumljivosti. V tej samonanašajoči naperjenosti, s katero se človek v začetku 20. stoletja intenzivneje kot kadarkoli prej obrne k sebi, pa trdnih kontur ne izgubi le zunanji svet, temveč skozi naraščajočo nemoč racionalnega in poglobljajočo moč iracionalno–nezavednega postopoma tudi in predvsem on sam, kot zastavljalec vprašanj in imenovalc problemov. Skozi izgubo enotne perspektive in z zdrsom v ocean načelne enakovrednosti razlik in posledični relativizem predmet kritičnega filozofskega razmisleka najkasneje od druge polovice 20. stoletja niso več možni odgovori na večna in manj večna vprašanja, temveč vprašanja sama. Tako kot človek postane znotraj postmoderne izrazito samonanašajoča zdaj tudi filozofija. Toda če se prvi ob tesnobnem srečanju z breznom lastne ničnosti nekritično zateče v objem anonimne avtoritete trga in njegove patološke normalnosti (Fromm), pa filozofija s svojo samorazčlenjujočo držo bije nepopustljivi boj z brezštevilnimi predsodki, iluzijami, fantazmami, družbenimi idoli ter ideološkimi in religioznimi maliki. Za eminentno področje njenega sodobnega samouresničevanja se zdaj izkaže dekonstruiranje velikih in nekoliko manj velikih zgodb.³⁰

Filozofija se v drugi polovici 20. stoletja dokončno poslovi od svoje idealne podobe, ki bi zanjo postala skorajda pogubna; zdaj ve, da ne more biti učiteljica človeštva, ne da bi pri tem zastopala to ali ono predpostavljeno ideološko oz. svetovnonazorsko

30 Praktičnih, zlasti psiholoških učinkov, ki ga to stanje pušča na posamezniku, na tem mestu ne bom posebej razčlenjeval. Naj omenim le, da izguba sredine, ki jo povzroči razkroj objekta kot tudi subjekta, na individualni ravni generira krizo identitete in povzroča skozi multikulturalizem spodbujeno aperspektivnost. Sredi plazu dekonstrukcije smo tudi danes in bolj ali manj nemo opazujemo, kaj bo ostalo, ko se bo plaz ustavil.

prepričanje. Njen obrat k vprašanju samemu, ki ga razkrinka v njegovi tiransko-despotski vlogi vsiljevalca vnaprej določenih odgovorov, je zgolj logična posledica nove interpretacijske paradigme. Edino, kar se v teh okoliščinah zdi smiselno, je razbijanje podob smislov sveta kot trajnih odgovorov na vprašljiva vprašanja na eni in razčlenjevanje njenih lastnih pogojev možnosti, njenih lastnih vprašanj na drugi strani. Toda, mar nismo s tem hkrati tudi že naredili odločilnega koraka k možnemu samorazumevanju sodobne filozofije? Mar ta samonanašajoča struktura ne predstavlja nekega minimalnega nabora predikatov, ki danes edino lahko opredelijo naravo filozofije v njeni možni enotni formi?

Poskusimo ta namig doreči s pomočjo filozofske antropologije. Filozofsko-antropološka paradigma, za katero smemo trditi, da je postala že kar klasična, izhaja iz uvida, ki je tudi sam zrasel iz prsti postmoderne misli, da človek ni nič drugega kot to, kar iz samega sebe naredi; da je skratka tisto bitje, ki je odprto v svet in ki v odprtosti kot negativni svobodi ustvarjalno uresničuje samega sebe skozi oblikovanje lastnega predmetnega sveta, tako idejnega kot materialnega. Če zdaj to golo strukturo človekovega razmerja do predmetnega sveta natančneje opredelimo kot formo spoznavanja, potem smo se, če to želimo ali ne, že znašli v duhovnem svetu Kantove Kritike čistega uma. Če človekov svet ni nič drugega kot oblika njegovega samoopredmetovanja, potem tudi spoznavanje predmetov ne more biti nič drugega kot samospoznavanje človeka prek ovinka njegovih predmetov.³¹ Tisto, kar je neopredmetljivo, kar ni pojav, kar je torej reč, ne more biti spoznano. Če togost Kantovega razmerja do predmetov oz. pojavov spoznanja povežemo in hkrati tudi ozaljšamo s prefinjeno elastičnostjo Heglove dialektike, po kateri je mišljenje – kot že rečeno – hkrati tudi gibanje tistega, kar želi spoznati, kar pomeni, da je aktivnost tudi na strani predmeta in ne le na strani subjekta kot pri Kantu – seveda zdaj ne več na objektivni ravni metafizike –, potem se s tem že znajdemo v tisti samonanašajoči zaprtosti hermenevtičnega kroga, ki bistveno določa postmoderne filozofski diskurz. In če zdaj – končno – izhajajoč iz zgodovine filozofije izpostavimo, da je filozofija najsplošnejša in hkrati najuniverzalnejša oblika racionalno utemeljene formalizacije človekovega spoznavnega nagona, potem iz vseh premis – kolikor jih lahko sprejmemo za resnične – sledi, da je filozofija tista dejavnost, v kateri človek kritično misleče premerja krog, v katerega je vselej že ujet skozi svojo ustvarjalnost predmetnega sveta. V antropološkem smislu je torej filozofija samonanašajoča dejavnost obče kritične misli. Tudi če s svojim načinom zastavljanja vprašanj dane konture sveta navidezno prerašča, je s samim zarisom novih možnosti vanj vedno tudi ujeta; prerašča, prestopa in presega se lahko le znotraj lastnih meja, ki jih

31 Temeljna vprašanja vseh treh Kantovih Kritik (kaj lahko vem?, kaj moram storiti?, kaj smem upati?) najdejo skupni imenovalce v vprašanju vseh vprašanj: Kaj je človek?

vedno že predpostavlja. Ne po naključju zato lahko rečemo, da je filozofija zaradi svoje konstitutivne samonanašajočnosti edina oblika vednosti, ki lahko odgovarja na vprašanje o lastnem bistvu, je edina, ki s tem, ko to počne, hkrati že v celoti je to, kar je, je edina, katere pojem je hkrati tudi njen predmet.

Dokončno odgovoriti na vprašanje »kaj je filozofija?« pa je v strogem smislu vendarle nemogoča naloga, v prvi vrsti seveda zato, ker imamo pri tem opravka z vzajemno pogojujočo in hkrati samonanašajočo strukturo dveh neznank, znotraj katere svoboda mišljenja misli samo sebe kot odprtost – natanko v tem dejstvu tiči fascinantna brezdanjost filozofije. Za svoje lase bi se iz tega živega miselnega blata pogojno lahko potegnili le, če se zatečemo na pomoč k paradoksnemu tipu izražanja, kot je denimo zenovski. V tem primeru bi se odgovor na vprašanje »kaj je filozofija?« lahko glasil: »Kaj je filozofija!« Zen praviloma ne razlaga tistega, kar izreče, filozofija pač. Smisel postavljenega vprašanja in odgovora je seveda ta, da je znotraj vprašalne povedi zgolj filozofija samostalnik, v odgovoru pa je prvi samostalnik pravzaprav kaj. Odgovor zato lahko preoblikujemo v: »filozofija je kaj!«, je torej vprašanje vprašanja, je vprašanje na kvadrat, je način, večina ali umetnost zastavljanja vprašanj, ki izhajajoč iz razumevanja njihove lastne kulturne pogojenosti, njihove funkcije, smisla, pomena in možnega učinka, obenem razkrivajo njeno lastno temeljitost in temeljnost. Ja, filozofija je izvorna veda o fundamentalnih vprašanjih. Tisto, kar pri tem omenjeno fundamentalnost definira, pa niso njej zunanji temelji, temveč njeni notranji. V tem smislu moramo razumeti znamenite Husserlove besede, da si bo duh zadoščal le, *»če se iz navrne obrnjenosti navzven vrne k samemu sebi in ostane pri sebi samem, zgolj pri sebi samem«* (Husserl, 1989, 36–37).

Ker pa filozofija dejansko ni ena sama, temveč so mnoge, se vsaka definira oz. odgovarja na vprašanje o bistvu filozofije skozi način zastavljanja svojih lastnih vprašanj, to pa pomeni, da se že vselej predpostavlja; v samem aktu njene možne samodoločitve oz. samoopredelitve je že na delu v vsej svoji predpostavljeni določenosti – kar seveda nič manj ne velja za tisti pojem filozofije, ki ga razpiramo v tem tekstu. Če sprejmemo za smiselno definicijo filozofije tega ali onega posameznega filozofa, smo s tem hkrati za smiselne sprejeli tudi vse tiste predpostavke, ki to definicijo narekujejo. Skratka: ko sprašujemo, kaj je filozofija, smo vedno že sredi nekega filozofskega premisleka samega. Vsaka filozofija, ki ji tovrstno samonanašanje ni tuje, in za postmoderne bi to skoraj moralo veljati, lahko ohrani dostojanstvo kritične misli samo tako, da še preden vprašanja izreče, odgovori na vprašanja o svojih lastnih, notranjih vprašanjih, da skratka opravi interno inventuro. Zastavljati fundamentalna vprašanja je torej možno le znotraj konteksta kritičnega samoizpraševanja.

3.2 Filozofija kot temeljno miselno orodje humanizacije človeka in družbe

Po tej kratki formalno-metodološki analizi možnega samorazumevanja sodobne filozofije vstopimo ponovno v medij njene konkretizacije, v družbeno prakso in vlogo filozofije v njej. Na začetku pričujočega razmisleka o filozofiji sem dejal, da se je ta v zadnjih 150 letih postopoma izmikala javnemu prostoru. Zdaj bomo lažje razumeli, da je bilo to izmikanje predvsem posledica njenega obrata k sami sebi; epistemološke težave, ki so se začele s tem nezadržno poglobljati, in nanjo vezani analitični rebusi, ki so bili pogosto težko razumljivi celo filozofom samim, kaj šele neposvečenim, so bili kaj slaba popotnica za njeno vidnejšo vlogo v družbi. Filozofija je imela preprosto preveč težav sama s seboj. Tudi ko se je kdo od filozofov opogumil in z vso svojo domnevno prtljago modrosti vstopil na prepah javnomnenjskega trga z željo, da bi bil konstruktiven, je bil kaj hitro že vnaprej omadeževan z očitkom prikrite ideološkosti ali metafizičnosti; skratka kot šarlatan, ki nima v celoti pod nadzorom tega, kar kot javno dobro ponuja trgu. 'Naivnežev', ki so ga bili vsaj za kratek čas pripravljeni jemati resno, je bilo seveda vedno dovolj. Vse notranje težave filozofije, ki so se kopičile premo sorazmerno z razpadanjem razsvetljske paradigme in v nekem trenutku postavile pod vprašaj celo smisel njenega lastnega obstoja, tako niso mogle ostati brez posledic pri njeni družbeni recepciji. V ozadju naraščajočega dvoma o moči in pomenu filozofije in njeni možni tvorni vlogi v družbi tli nezaupanje do vede, ki niti sama ne more z gotovostjo odgovoriti na vprašanje, kaj je, kaj šele, da bi v takšnem stanju zase terjala aktivno vlogo univerzalno sprejemljivega pojmovnega arbitra smislov in pomenov.

Toda filozofijo sólo tak pogled od zunaj ni nikoli posebej vznemirjal. Družbena pasivnost filozofije v smislu njene pretežno teoretske naravnosti je bila tudi sicer v skladu s prevladujočim internofilozofskim mnenjem glede njenega razmerja do družbene realnosti. Hegel, ta pionir postmoderne v njeni metafizični preobleki, je bil tisti, ki je utrdil neko izjemno trdoživo prepričanje o tem – če pri tem izvzameмо marksistično in eksistencialistično filozofijo –, da je filozofija podobna sovi, ki počaka, da pade mrak, da bi lahko potem v miru – ko se življenjske strasti odpravijo k počitku – opravila refleksivno inventuro tega, kar je bilo storjeno čez dan. Filozofija pride skratka zmeraj prepozno; seveda ne zato, ker bi bila prepočasna, temveč zato, ker mora heglovski objektivni duh najprej opraviti svoje delo, šele za tem lahko taisti duh opravi tudi svojo pojmovno analizo. Seveda pa tudi to razumevanje filozofije ne odgovarja kritično na vprašanje o 'bistvu' filozofije in njeni možni družbeni vlogi, temveč ju preprosto predpostavi. Kdor želi temu pogledu še danes, ne slepo, temveč zavestno slediti, ta mora sprejeti predpostavke Heglove objektivne

filozofije duha. Po dekonstrukciji velikih zgodb – tudi Heglove – pa dobrih razlogov za takšno početje v sodobnem globalnem svetu, ki ga konfigurira nepregledno število racionalnemu nadzoru izmikajočih se problemov in izzivov, ki od vseh nas terjajo hitre, predvsem pa učinkovite odgovore, ni mogoče najti. Toda nič bolj sprejemljiva ni tudi nasprotna pozicija nekaterih še vedno živečih filozofskih nostalgikov, češ da nam brez dejavne, družbeno angažirane filozofije, ki bi opravljala vlogo nekakšnega nad vso kontingentnost družbe postavljenega avtoritarnega kažipotona, ni rešitve. Tovrstna filozofska drža bi bila sprejemljiva le pod pogojem splošnega soglasja glede temeljnih in vsem skupnih resnic in nedvoumnih normativnih opredelitev; natanko tega pa v globalni družbi načelne enakosti razlik brez prikritih ali odkritih totalitarnih vzgibov ni mogoče uresničevati brez slabe vesti.

Težave filozofije so v kontekstu njene možne aktivnejše družbene vloge torej videti vse prej kot preproste: po eni strani se zdi, da je spričo konfliktnih razmerij sodobne globalne družbe – ki se izražajo na splošno eksistenčni, politični, ekonomski, ideološki, religiozni in ne nazadnje tudi okoljski ravni, katere negativni učinki čedalje bolj ogrožajo možnost preživetja ne le človeštva, temveč tudi večjega dela njegovega življenjskega okolja – metodična pasivnost filozofov skrajno neodgovorna in nezrela, da skratka spominja na nojevsko držo. Po drugi strani pa ni nič manj očitno to, da četudi bi se na nagovor časa dejavno odzvala, pravzaprav ne more ponuditi nikakršnih zavezujočih normativnih rešitev, ne da bi pri tem tvegala izgubo dostojanstva kritične misli, ki naj bi bolj kot katerokoli drugo znanost odlikovala prav njo. Znotraj tako zastavljene dileme se njena možna aktivna vloga lahko izteče bodisi v cinično zasmehovanje človeških neumnosti ali njihovo objokovanje. Najbolj pogosto pa družbi in njenim žgočim problemom preprosto obrne hrbet.

Pa vendarle, vsemu rečenemu navkljub, vse omenjene tako internometodološke kot eksternopragmatološke težave niso nekaj, kar bi filozofijo v celoti njenih pojavnih form *a priori* diskreditiralo in ji odvzelo legitimiteto verodostojnega polja kritične vednosti, prav tako kot tudi ne morejo biti priročni izgovori za vse tiste filozofe, ki še naprej gojijo udobno heglovsko, a zato nič manj ideološko predstavo o tem, da je filozofija nekakšna kritičnorefleksivna sova, ki se ji z distance teme kot njej najbolj lastnega medija ni treba ubadati z neposrednim in pogosto neobvladljivim in nepredvidljivim aktivizmom belega dne, ki naj bi mu bolj kot kritični um osnovni pečat dajale iracionalne strasti in volja do moči. Kljub temu, še enkrat trdim, sta njena vloga in pomen v perspektivi celo pomembnejši kot kadarkoli prej v njeni zgodovini. Na začetku sem dejal, da interni pogled filozofije na njo samo nenehno oddaja sporočila in znamenja, za katere je mogoče trditi, da so takšne narave, da filozofiji v prihodnosti obetajo ne le golo preživetje, temveč morebiti tudi bistveno

vidnejšo vlogo, kot jo ima v tem trenutku. Po tej kratki metodični in družbeni avtorefleksiji filozofije moramo to napoved nekoliko natančneje opredeliti.

Zastavimo si vprašanje: mar ni v postmodernem sestopu filozofije k pogojem njenih lastnih možnosti, mar ni v tej konstitutivni brezdanzosti njene lastne narave, v tem odprtem in nenehno kritičnem samorazčiščevanju, samoizpraševanju in razgaljanju njene krožnosti, na podlagi katerih se loteva brezkompromisne analize in dekonstrukcije vseh oblik družbenih pojavov, na delu neka temeljna forma refleksije in avtorefleksije, ki je, če prav pomislimo, izvorno lastna ali vsaj naj bi bila lastna sleherni formi ustvarjalnosti? Mar se nismo s tem, ko smo filozofijo formalno opredelili kot kritično veščino ali umetnost zastavljanja vprašanj, ki izhajajoč iz avtorefleksivnega razumevanja njihove kulturne pogojenosti, njihove funkcije, smisla, pomena in možnega učinka, razkrivajo njeno fundamentalnost, se nismo s tem dotaknili antropološkega temelja filozofije kot take, in končno, mar nismo s tem že sestopili tja, kjer se sleherni filozofija sploh začinja: k človeku kot vedoželjnemu, radovednemu, čudečemu in ustvarjalnemu bitju, ki nenehno išče ustrezne izraze in rešitve za brezdanzost lastne svobode tako na individualni, družbeni kot tudi kozmični ravni? Ja, sestopili smo k človeku kot vprašanju vseh vprašanj.

Najbrž ne bom pretiraval, če rečem, da filozofija skozi kritično refleksijo in avtorefleksijo izreka neko elementarnost človeka, le da na prefinjen, pojmoven, učen način. Vse, kar jo upravičeno dela za elitno področje človekovega mišljenja, kot tudi vse tisto, kar jo kaže v vsej njeni nebogljenosti in ubožtvu, namreč ni izvorno njen predmet, ni njena last, ni produkt njenega raziskovanja v podobnem smislu, kot to velja za tako imenovane eksaktne znanosti, zavoljo česar bi jo zlasti slednje brez slabe vesti lahko zasmehovale kot primitivno obliko vednosti, temveč je nasprotno kritično samorefleksivni in pojmovno prečiščeni odziv na človekov položaj v svetu, je trajno in nikoli končano samospraševanje, samospoznavanje in samouresničevanje človeka kot človeka. V tem smislu prav gotovo velja: Filozofija je izrekanje elementarno-človeškega skozi digniteto pojma, je nedovršno, nikoli končano prevajanje iz prvega v drugi medij; vsa njena veličina in mizernost, razumljivost in prepričljivost, nerazumljivost in abotnost se skrivajo v tem naporu mediacije.

Če to sprejmemo kot smiselno, potem smo s tem hkrati tudi že nakazali možno vlogo filozofije v prihodnosti sodobne globalne družbe. Njeno izhodiščno nalogo vidim, ne v tem, da daje konkretne, neposredne in dokončne odgovore na bistvena življenjska vprašanja – tega namreč ne more nobena formalizirana oblika vednosti –, temveč v tem, da na razumljiv in sugestiven način pokaže, kako je človek v prepletu svojih eksistencialno-ustvarjalnih interesov in njihovem možnem uresničevanju, ne glede na področje dejavnosti, vselej že filozof, da je torej po svoji naravi *homo*

philosophicus, ki lahko toliko celoviteje uresničuje sebe in druge, kolikor temeljiteje si pridobi gotovost glede lastnih vprašanj in te razgradi, premisli ter overi znotraj dialoški komunikacijske družbe.³² V tem smislu bi lahko dejavnost filozofije postala nekakšen živi laboratorij duha, svobode in odprtega, na dialogu temelječega kritičnega mišljenja, način najcelovitejše pojmovne ubeseditve nedoumljivosti človekove svobode v celostnem prepletu njenega ontološkega in zgodovinskega izvora na eni ter možne prihodnosti na drugi strani. Privilegirano vlogo filozofije v dobi globalizacije, ki je namesto nje ne more opraviti nobena druga veda, vidim na ozadju naraščajoče potrebe po »filozofizaciji« družbe, kot tudi v prizadevanju, da v posameznikih prebudi zavest, da se nihče, četudi o akademski formi filozofije ničesar ne ve ali je do nje celo kritičen, ne more izogniti nekemu elementarnemu filozofskemu samopremisleku, ki človeka definira v enaki meri kot pojem svobode. Če je odprtost negativne svobode tista, ki človeku nalaga ontološko nalogo samouresničitve, potem je filozofija prvi kritično formalizirani odgovor na njen nagovor, je hrbtna stran svobode, ki pa slednje, nasprotno, kot to velja za religije, ne zapušča. Samo prek »filozofizacije« in posledično kritično argumentiranega boja zoper samoodtujevanje in poneumljanje na vseh družbenih ravneh, ki smo jima danes izpostavljeni bolj kot kadarkoli v človeški zgodovini, je možna tudi humanizacija oz. etizacija družbe. Ker nobeno drugo področje vedenja za svoj predmet nima kritičnega izpraševanja pogojev možnosti humanizacije posameznika in družbe, ker v navzkrižju globalnih vplivov in interesov nobena vednost ne more misliti razlik v vidiku njihove možne enotnosti, je danes, ko se zdi, da se bomo v aperspektivizmu razlik izgubili, filozofija postala bolj neizogibna kot kadarkoli prej.

Poskusimo to idejo nekoliko konkretizirati. Pri valorizaciji sodobnega globalnega sveta upravičeno prevladuje mnenje, da smo ostali brez osmišljajoče sredine, brez vrednostnega kompasa, ki bi nam na močno razburkanem oceanu ekonomskotržnega iracionalizma pomagal krmariti v pravo smer. V kriznih svetovnih razmerah smo soočeni z neustavljivim bohotenjem slepečega spektra razlik, ne da bi pri tem vedeli, kaj te razlike definira in legitimira v njihovi različnosti. Edina strategija, ki smo se je domislili, kako v tej situaciji ravnati, in ki vsaj malo diši po moralni orientaciji, je zapovedana drža strpnosti, do vsega drugačnega ali meni kot posamezniku oz. moji kulturi tujega.³³ Filozofija, ki se je v svojem tradicionalnem obdobju trudila biti misel celote, z razpadom enotne podobe smisla

32 Nikakor ni naključje, da se je filozofija začela s pozivom k samospoznanju. Z rekom »spoznaj samega sebe« je bil nedvoumno začrtan njen antropološki karakter.

33 Da strpnost na sebi sploh ni moralna kategorija, temveč pragmatično sredstvo določanja minimalnega praga tolerance s ciljem, da se razlike v možnem odprtem boju ne bi pokončale, to skoraj nikogar ne skrbi. Seveda tu ne namigujem na to, da je strpnost odvečna ali nesmiselna – brez nje nas najbrž že nekaj časa ne bi bilo več –, temveč na to, da se pri njej ne bi smeli ustaviti oz. se z njo zadovoljiti kot z maksimumom možnega.

sveta, h kateremu je ne nazadnje prispevala levji delež, tudi sama zdrsne na obrobje. Postane razlika v kontingenci razlik. V takšni situaciji jih ni malo, tudi med filozofi, ki na preteklo stanje domnevnega reda in predvidljivosti gledajo s solznimi očmi nostalgije. Osebnostno bi dosti raje videl, da se obrnemo v prihodnost in v stanju, kakorkoli ga že vrednotimo, iščemo in prepoznavamo njegove specifične prednosti; to je edini izziv našega časa, edini porok, da stopicajoč ne obstanemo na mestu samopomilujočega brezbrizništva.

Toda kje je tu mesto filozofije? Tisti, ki vsaj malo poznamo njeno zgodovino, vemo, da jo v mnogočem – in tega, njej lastnega metodičnega vidika doslej še nisem omenjal – opredeljuje večina mišljenja nasprotij. Od Sokrata prek Platona in Aristotela, pa vse do Hegla je filozofija predvsem dialektika, ki misli nasprotja z vidika enosti in enost z vidika nasprotij. Če danes tarnamo, da živimo v svetu nasprotij in razlik, potem smo se s tem hote ali nehote že obrnili k filozofiji in nanjo naslovili poziv. V odsotnosti enotnega pojasnjevalnega konteksta postane vsaka razlika v globalnem svetu svoj partikularni univerzum, toda – in prav to dejstvo je tisto, ki iz globalnih razlik ustvarja potencialni sod smodnika – v odsotnosti slehernega kritičnorefleksijskega obrata navznoter, brez gotovosti lastne identitete, s čimer se nehote ustvarjajo razmere, v katerih gola nasprotja nenehno preraščajo v nepomirljiva protislovja. Če pa se že trudi najti potrjujočo legitimiteto svoje lastne drugačnosti in enkratnosti, potem ne iz same sebe, temveč zgolj skozi povnanjeno interaktivno razmerje do določene, njej vnaprej ustrezajoče množice drugih razlik.

Prav to pa je zdaj stanje, ki terja angažma natanko tiste filozofije, ki se je v razčaranosti postmoderne otrešla nečimrnosti in skozi streznjujočo analizo svojih pogojev možnosti, njihovega kritičnega samoizpraševanja in posledičnega prevpraševanja okostenelih institucij smislov dosegla tisti prag, ki ji omogoča, da postane neka kšna kritična terapija razlik. Poleg tradicionalne razvejanosti filozofskih področij (filozofija zgodovine, filozofija narave, filozofija umetnosti, filozofija religije, filozofija kulture, filozofija morale, filozofija človeka, filozofija jezika ...) smo danes priča kontinuirani, skorajda že konjunktorni rasti »filozofij« na vseh področjih človekovega kulturnega delovanja. Naj naštejemo le nekatere: filozofija ekonomije, filozofija denarja, filozofija podjetništva, filozofija vsakdanjega življenja, filozofija glasbe, filozofija kulinarike, filozofija športa, filozofija prostega časa, filozofija spolnosti, filozofija zdravja, filozofija smrti in še bi lahko naštevali. Ker razlike ne zmorejo misliti samih sebe, temveč zgolj tisto, v kar so interesno usmerjene, to nalogo za njih ne le lahko, temveč celo mora prevzeti filozofija kot edina veda, ki se je v formalnem samoizpraševanju in mišljenju nasprotij ter razlik izurila bolj kot

katerakoli druga.³⁴ Šele prek filozofsko utemeljene kritične avtorefleksije in s ciljem izgrajevanja njihove lastne identitete lahko posamezne razlike ne le ustrezneje in samozavestneje vstopajo v dinamični svet kulturnih interakcij, temveč hkrati začnejo tkati tudi referenčno strukturo odsotne enosti kot humanega omrežja med seboj povezanih razlik. Po obdobju razsvetljske diferenciacije in postmoderne disociacije nedvomno stojimo pred nalogo možne integracije.³⁵

Naloga filozofije se zdi torej dvoplastna: po eni strani pomaga utemeljevati razlike v njihovi različnosti, skratka, potem ko se znajde v družbi vsega, se lahko reši le tako, da postane kritična misel partikularnega – kar, kot smo videli, že počne –, po drugi strani pa s tem hkrati tudi že vzpostavlja osnovne koordinate možnega pojmovnega opredeljevanja integrativne pojasnjevalne mreže, ki bi bila zmožna zagotoviti enotni vrednostno-dialoški okvir. Če filozofiji s pomočjo zgolj njej lastne večine dialektičnega mišljenja razlik uspe razgrniti kriterije možnega odgovora na vprašanje, kaj razlike združuje, kaj je torej lahko tisti minimalni skupni imenovalc, potem ne bo vzpostavila samo resničnih pogojev možne komunikacije med njimi, temveč bo morebiti ponovno dobila v posest tudi izgubljeni pojem celote, ki pa bo v nasprotju s tradicionalnim ne le vsebinsko bistveno bogatejši, temveč tudi stvarnejši, a prav zato nujno tudi ožji. Ko namigujemo na možno univerzalno naravo filozofije, ne bi smeli pozabiti, da za filozofijo bolj kot za katerokoli drugo vedo velja, da ni omejena le na svojo lastno institucionalizirano oz. akademsko formo. Glede na njeno fundamentalno antropološko naravo je

34 Seveda pa postopna »filozofizacija« najrazličnejših področij vedenja in delovanja ni brez nevarnosti instrumentalizacije filozofije. V takšnih okoliščinah namen povezovanja s filozofijo ne bi bil ustvarjanje ali utrjevanje kritične identitete kot temeljne podlage možnosti humanega dialoga v družbi, temveč ravno nasprotno: iskanje in določanje strategij in načinov za povečevanje lastnega ugleda, vpliva in moči v konkurenčnem boju z drugimi področji individualnega in družbenega delovanja. Prav tako ni odveč poudariti, da v kritičnem mišljenju razlik filozofija mora sodelovati tudi z drugimi vedami, zlasti tistimi, ki bi na interdisciplinarni ravni lahko uspešno pomagale k doseganju zastavljenih ciljev.

35 Pri tem pa se ne bi smeli ustrašiti temeljnega vprašanja: kaj sploh je humana enost razlik? Nekdo bi temu vprašanju lahko oporekal tako, da bi podvomil o smiselnosti predpostavke zgornjega vprašanja, namreč ali enost razlik sploh potrebujemo. V ozadju tovrstnih ugovorov in pomislekov tičijo boleče zgodovinske izkušnje, ki so jih povzročale najrazličnejše forme enosti; v ozadju je torej upravičeni strah pred ideologijami. Enost in ideologija sta namreč praviloma komplementarna pojma. Ker se moramo tej objektivni nevarnosti seveda z vso odločnostjo upreti, moramo prav zato jasneje opredeliti, kaj s humano enostjo razlik pravzaprav sploh mislimo; šele potem se lahko začnemo zavzemati bodisi za njeno uveljavljanje ali razveljavljanje. Ker je ideološki pojem enosti vselej normativno opredeljen, se ideološkosti lahko izognemo tako, da enost v prvem koraku opredeljujemo formalno oz. regulativno in šele v drugem tudi normativno, toda zgolj na temelju možnega globalnega konsenza (glede regulativnih pogojev možnosti univerzalne etike bivajočega glej avtorjevo delo *Antropoetika – Etična dekonstrukcija simbolnega*, Ljubljana 2005). Tisti projekt, ki v tem trenutku na formalnonormativni ravni najbolj prepoznavno zasleduje omenjene cilje, ne da bi pri tem vsiljeval nove resnice, je Kūngov *projekt svetovnega etosa*. Morda se v tem trenutku še premalo zavedamo zgodovinskega pomena tega projekta. Če mu bo uspelo preseči nekatere vidne pomanjkljivosti, zlasti njegovo obče kulturološko-etnološko površnost, in obenem kritično razčleniti tako antropološke, ontološke kot tudi kulturološke predpostavke možnega govora o temeljnih globalnih normah, potem se bodo s tem hkrati tudi močno povečale možnosti za njegov uspeh. Delati na tem je po mojem ena izmed velikih nalog filozofije tega trenutka; morda celo naloga *par excellence*.

doma povsod tam (tako v naravoslovnih, družboslovnih in humanističnih vedah kot tudi v vsakdanjem življenju posameznikov), kjer se zavestno ohranja dostojanstvo odrpatega, kritičnega in meje preraščajočega mišljenja. Če vsaka razlika v sodobni družbi čedalje bolj teži k temu, da postane tudi svoja lastna kritična misel, torej svoja lastna filozofija, potem tiči morda prav v tem epohalna možnost družbene univerzalizacije ali udejanjanja filozofije, ne da bi s tem odpravila svojo akademsko bazičnost oz. jo naredila odvečno. Še več: samo na podlagi trajne bazičnosti akademske filozofije se ta edino lahko tudi univerzalizira kot dialoško kritična misel oz. kot *etična terapija razlik*.

Z vidika umeščenosti filozofije v sodobno družbo in njune interakcije je zanimivo in hkrati razveseljivo tudi to, da ni filozofija tista, ki znotraj nje izkazuje povečan interes za razlike, temveč ravno nasprotno: razlike so tiste, ki mrzlično iščejo misel, ki bi jih zagrabila v pojem kot formo gotovosti. Če se temu klicu filozofija ne bo znala ali želela odzvati, bo zapravila veliko priložnost, da se po dolgem času življenja v pojmovni temi ponovno prebudi v ustvarjalno svetlobo dneva, da skratka iz akademskega monologa prestopi v živi sokratski dialog kot *conditio sine qua non* možnosti nadaljevanja procesa humanizacije in etizacije. Mislim, da lahko v tem kontekstu ponovno obudimo v aktualnost neko Husserlovo misel, ki se je svoj čas zdela že preživeta, ter jo na novo premislimo; pri tem pa moramo evropsko perspektivo, na katero se ta misel prvotno omejuje, zamenjati s svetovno oz. globalno ter se hkrati odreči njenemu romantičnemu patosu: »Križa evropskega bivanja ima samo dva izhoda: propad Evrope v odtujitvi lastnemu racionalnemu življenjskemu smislu, padec v sovražnost do duha in v barbarstvo ali pa preroditev Evrope iz duha filozofije (Husserl, 1989, 39), s čimer bi ta končno lahko nastopila kot »arhontska funkcija vsega človeštva« (Husserl, 1989, 27).

3.3 Svetnost filozofije med enostjo in razlikami

Gotovo je mogoče zgornji pledoajé filozofije v dobi globalizacije razumeti tudi kot s časom sprti, prenapihnjeni, kvazifilozofski populizem. S stališča postmoderne paradigme, ki bo nekatere morebiti pripeljala do tega sklepa, bo to nemara celo držalo. Nič manj pa ni res tudi to, da se ta paradigma – ki se prej kot z njenimi še vedno ne docela reflektiranimi možnostmi (priložnostmi) ukvarja z razčiščevanjem preteklosti, z omejitvami razsvetljenske oz. moderne paradigme in s partikularizacijo filozofemov – poslavlja; sicer počasi in trdoživo, pa vendarle. Prav zato se čutim zavezanega pričujoče razmišljanje dodatno podkrepiti in s tem upravičiti njegov optimistični podton. To, o čemer želim na kratko spregovoriti, je svetnost filozofije v razmerju do možne globalne filozofije kot filozofije sveta.

Malo prej smo že govorili o fundamentalno antropološki naravi filozofije ter ugotovili, da je človek v elementarnosti svoje biti kot svobode vselej že obsojen na filozofijo, da je po naravi *homo philosophicus*,³⁶ ki lahko toliko celoviteje uresničuje sebe in druge, kolikor temeljiteje si pridobi gotovost glede lastnih vprašanj in te razgradi, premisli ter overi v argumentiranem navzkrižnem soočenju družbenih nasprotij in njihovih interakcij, skratka, dokler zavestno ohranja dostojanstvo odprtega, kritičnega in celostnega mišljenja, ki nikakor ni omejeno le na golo racionalnost. Tudi sam nastanek in razvoj akademske filozofije pri tem nista pogoj, temveč posledica fundamentalno filozofske narave človeka in njegove postavljenosti v bivačo. Na eni strani imamo torej elementarnost antropološke narave filozofije, na drugi nje-no disciplinarno-akademsko formo. Prav ta specifična eksistencialno-akademska dvojnost filozofije, ki v tako splošno prepoznavni formi ni lastna nobeni drugi znanosti, je tista, ki v vseh obdobjih po svoji notranji logiki provocira dialog med obema njenima poloma in hkrati pojasnjuje, da se za akademsko filozofijo, če je le predstavljena dovolj splošno in razumljivo, potencialno in tudi dejansko lahko zanima vsak posameznik; in to ne obrobno ali bežno, temveč bitno in v obliki človeku najbolj lastne strasti po (samo)spoznanju in samouresničevanju. Ker je filozofija najbolj celostna oblika raziskovanja človekove svobode v vseh njenih ideoloških in predideoloških, simbolnih in predsimbolnih razsežnostih, tako z vidika njenih pogojev kot tudi odprtih možnosti, to glede na njeno fundamentalno antropološko zasnovanost ne pomeni nič drugega kot to, da imamo opravka z neko temeljno obliko pojmovno reguliranega dialoga, s katerim človek in človeštvo skozi čas in prostor odgovarjata na temeljna vprašanja osebnega, družbenega in občega bivanja v možnem kontekstu celote biti. Odgovarjata in ne le zastavljata vprašanja; fundamentalna vprašanja, ki izhajajo iz kritičnega mišljenja, so namreč vedno tudi že odgovori, ki jih ta vprašanja skrivajo v sebi. Odprtost negativne svobode, ki kritično misli samo sebe, neposredno prehaja v pozitivno svobodo, znotraj katere nedoločljivost vedno znova privzema oblike določljivosti, smisla in vrednosti. Natanko tu se tudi skriva tisti etos svobode, na katerega se filozofija nujno sklicuje vselej, ko kritično misli in konstruktivno uravnava razlike.³⁷

Prav tako smo ugotovili, da je postmoderna akademska filozofija skozi reflektirano samonanašajočo zaprtost hermenevtičnega kroga tista dejavnost, v kateri človek kritično misleče premerja krog, v katerega je vselej že ujet skozi svojo ustvarjalnost predmetnega sveta. Natanko v tej konstitutivni samonanašajočnosti pa se hkrati

36 Opredelitev človeka kot *homo philosophicus* tudi sicer mnogo bolje določa specifičnost človeka kot tradicionalna opredelitev *animal rationale*. Slednja je namreč močno redukcionistična, prva pa zaobjema celostnost doživljajoče sposobnosti čudenja, miselnega spoznavanja, ustvarjanja in univerzalnoetičnega delovanja v neizčrpnem prepletu telesa in duha, čustev, razuma, družbenosti in narave.

37 Primerjaj s poglavjem *Kako misliti krizo*.

skriva tudi že njen možni pojem celote. Človek je odprt v svet vse do tistih meja, ki mu jih postavlja njegova svoboda kot odprtost. V tem smislu je prav svoboda temeljna oblika enosti, je izvor vseh njej notranjih razlik, razlik sveta in njegovih meja. Dejansko-praktično so to meje njegovih simbolnih predstav, prepričanj, vednosti, kulture oz. jezika. Zunaj tega kompleksa za človeka nič ne obstaja, niti teoretično niti praktično, kar pa ne pomeni, da zunaj njega ničesar ni. Ne po naključju se znameniti Wittgensteinov paragraf 5.6 glasi: »Meje mojega jezika pomenijo meje mojega sveta« (Wittgenstein 1976, 131). Človek je odprt v svet, toda hkrati je vanj kot v njegov lastni produkt tudi zaprt, tako na individualni kot obče kulturni ravni. S tem ko se simbolno samouresničuje v smiselne podobe sveta in tega ustvarjajoče širi, hkrati vselej tudi že na neki dovolj splošni ravni miselno premerja njegove zakonitosti in meje oz. – kar je isto – misli samega sebe. Če izhajajoč iz antropološkega razumevanja filozofije lahko trdimo: »filozofija, to smo mi«, potem iz razumevanja »mi« kot formalne enotnosti družbenosimbolnega sveta sledi: »svet, to je filozofija«. Če je filozofija elementarno kritična misel človeka, potem je vselej tudi že elementarno kritična misel tistega, v kar se človek v svoji odprtosti svobode uresničuje, je torej vselej že tudi misel sveta kot njegove konkretne celote. Prav ta svetna narava filozofije pa je hkrati tudi izhodišče njene intrinzično integrativne narave, s katero se je pred 2500 leti vzpostavila kot najstarejša in celostnost nago-varjajoča forma akademskega vedenja.

Toda z razvojem zgodovine znanosti je bil filozofski pojem celostnosti oz. univerzalnosti na čedalje težji preizkušnji; in to upravičeno. Celota poseduje smisel in pomen, če je celota svojih lastnih delov. Teh pa filozofija dolgo ni resno mislila, predvsem pa ne temeljito; iz njenega lastnega telesa so se postopoma razvijale vede, ki so neprimerno natančneje mislile delnosti sveta, s čimer so filozofijo obsodile na naraščajočo abstraktnost, ji odvzemale verodostojnost in jo pahnila na rob preživetja. Iz misli, ki misli vse, se je prelevila v misel, ki praktično ne misli ničesar, razen morda logične strukture misli same. Toda ta njena 'ničnost' ni pomenila njenega konca, kot bi to želeli verjeti njeni najostrejši kritiki; nasprotno, ta 'ničnost' kot odprta občost svobode mišljenja in mišljenja svobode je njej najbolj notranji eksistenčni medij, iz katerega edino lahko vznikna množstvo predmetov sveta in v katerem vedno znova tudi premineva. Ta 'ničnost' je 'ničnost' svobode, njene odprtosti in s tem ne le reprezentativno polje filozofske dejavnosti, temveč v izvornem smislu tudi človekov bitni eksistencial.

Kakorkoli torej obračamo, obračamo se vselej znotraj kroga naše svetnosti, znotraj njegove strukture, ki sega od najgloblje stopnje svobode kot nedoumljive odprtosti, kjer se tisto človeško sploh začanja, pa vse tja do najbolj togih in zaprtih form sveta

kot ideologije. Filozofija je edina formalizacija vednosti, ki se lahko giblje skozi vse ravni našega sveta; to pa zato, ker je pojem sveta vselej predstava in delo človeka, človeka kot *homo philosophicus*. Če se s pozicije neke znanosti, ki misli točno določeno raven sveta, dejavnost filozofije zdi kot nedoločljiva ali celo izginevajoča oblika vedenja oz. se kot takšna celo mora zdeti, potem zgolj na podlagi tiste ozkosti in relativne togosti, ki to znanost v posebnosti njenega raziskovalnega predmeta tudi definira. Iz svetne narave filozofije in iz temeljno filozofske narave sveta kot produkta človekove svobode izhaja, da iz razmerja med človekom, svetom in filozofijo ne moremo odvzeti nobenega njegovega člena, ne da bi s tem hkrati izgubili tudi preostala dva. Človek, svet in filozofija so bitno eno.³⁸

Svetna narava filozofije in njena postmoderna situacija filozofijo v dobi globalizacije postavljata na prelomnico in ji ometata ponovno pridobitev izgubljenega statusa kritične misli celote. Če ji je postmoderna razčaranost naložila, da postane kritična misel partikularnega – misel razlik v njihovi različnosti –, ji je posledično in v perspektivi s tem hkrati tudi že naložila, da skozi kritično analizo vsebinskih struktur fragmentarnega in na njenem temelju ponovno tvega misliti tudi celoto samo, da torej postane integrativno kritična misel sveta v njegovi različnosti in razlikovanosti. Kritično misliti razlike, zlasti če gre pri tem za že omenjeno iskanje njihovih identitet, je možno in smiselno hkrati samo glede na njihov pojem enosti. Brez jasnega pojma enosti ni možno nasprotje razlik, temveč kvečjemu njihovo protislovje. Slednje ustvarja razmere nepomirljivih bojev in trajno nerešljivih konfliktov na vseh ravneh; nasprotja kot definirane razlike enosti pa so nasprotno *a priori* pogoji možnosti kulturnega dialoga in s tem možnosti svetnega oz. svetovnega etosa. Če skušamo razlike misliti onstran ideje enosti, izgubljam tudi sam pojem razlike; če pa razlike v njih samih vzamemo resno, potem to lahko storimo le v perspektivi možnega pojma enega. Filozofija v dobi globalizacije torej lahko naredi korak naprej le, če se vrne k elementarni dialektiki dela in celote in to elementarnost ponovno premisli in uravna v perspektivi nagovora sodobnega časa. Vse ostalo lahko pomeni le umiranje na obroke; ne le filozofije, temveč glede na njen antropološko-svetni karakter tudi človeka in njegovega sveta. Prav zato verjamem, da je ponovno čas za pogumno filozofsko misel; seveda ne misel, ki bi zaletavo hitela razobešati novo zastavo celote ali jo kakorkoli v njeni dokončnosti tiho predpostavljati, prav gotovo pa misel, ki stopa na pot mišljenja celote sveta kot etičnega sobivanja njenih razlik. Ne proti znanostim, temveč z njimi; ali kot zapiše v udarnem tonu Wittgenstein: »Beseda filozofija mora pomeniti nekaj, kar je nad ali pod, ne pa poleg naravoslovnih znanosti« (Wittgenstein, 1976, 67).

38 Tako kot v podobnem smislu to velja tudi za razmerje med človekom, svetom in etosom. Etos, ki ga v njegovi izvornosti dovršene svobode ustrezno lahko misli le filozofija, poudarek iz filozofije kot simbolne dejavnosti zgolj prenaša na tisto temeljno normativno raven svobode, znotraj katere se filozofija kot etična terapija razlik edino lahko legitimirata.

Filozofija pa ni le misel sveta, temveč tudi njegovih meja, s čimer teh pojmovno sicer ne prestopa, vendar pa kljub temu dovolj jasno in prepričljivo kaže, da svet ni objektivna celota vsega, temveč zgolj njen izrekljivi del. Filozofija torej ni le misel sveta, temveč je hkrati tudi njegova meja in sled prestopanja, kajti »filozofski Jaz ni človek ... je meja – ne del sveta« (Wittgenstein, 1976, 135). Filozofski jaz je torej ekscentrična točka mislečega pogleda, je meja sveta in njegov rob, onkraj katerega svetnost logično nujno prehaja v zunajsvetnost.

Zakaj pa sodobna filozofija praktično še ni tisto, kar, kot tukaj teoretično nakazujemo, že vselej je, pa je že neko povsem drugo vprašanje: filozofsko in svetno hkrati, se razume.

4 Morala in politika

Ne obupajte, prosim, ni tako brezupno, kot se zdi. Predvsem pa ne gre za nemo-gočo zvezo kot danes marsikdo, ki je oprtan z zvrhano mero političnih izkušenj, morda misli. Da je razmerje med moralo in politiko vse prej kot preprosto ali celo harmonično, tega seveda ne gre zanikati. Politična realnost, tako pri nas kot v svetu, je dovolj zgovorna, njena logika političnih bojov pa nedvoumna: V svetu politike praktično ni prostora za moralo. Videti in zdi se, da je res tako, zdi se, še zlasti, če vzamemo politično realnost za edino merilo pri presojanju in ocenjevanju družbenega življenja. Toda politika in njena realnost ne moreta biti edino, predvsem pa ne najvišje merilo in izpričevalo kakšnosti sveta; že zato ne, ker bistvo politike pravzaprav ni nič političnega. Politika je namreč tudi sama zgolj pragmatični derivat nekega temeljnjšega odnosa človeka do sveta, ki politiki ne le predhodi, temveč jo hkrati tudi omogoča in utemeljuje. Da politika takšna, kakršna je in kot jo poznamo, ne more in ne sme biti najvišja instanca upravljanja faktičnosti človeškega in zunajčloveškega bivanja, to bolj ali manj čutimo in slutimo vsi. Čutimo in slutimo; razumemo in vemo pa ne.

4.1 Nemogoče razmerje?

Ne le pri nas, tudi drugod znotraj t. i. razvitih demokratičnih družb kritična javnost čedalje pogosteje povzdiguje glas in terja nov razmislek o politiki in morali, predvsem pa o njuni zvezi in problematičnem notranjem razmerju, ki nikakor ni takšno, kot naj bi domnevno moralo biti. Da se to dogaja predvsem v zadnjem času in prav zdaj, ni naključje, kajti po padcu berlinskega zidu, po koncu blokavske delitve in hladne vojne ter po nastanku številnih novih držav, ki so v samozadostni dremež tradicionalnih demokracij vnesle svežega vetra in nalezljivega entuziazma, je razvoj globalnega sveta ubral smer, ki ga z vidika današnje perspektive razočarano prepoznavamo kot streznitveni proces postopnega razblinjanja sanj in velikih pričakovanj z začetka 90. let prejšnjega stoletja. Toda znotraj najširšega dela javnosti, tako svetovne kot domače, vendarle vlada precejšnje nepoznavanje predmeta, s katerim se domala že vsi ukvarjamo. Kaj sta pravzaprav morala in politika in v čem se skrivata pomen in smisel njunega težavnega odnosa, vedo le redki; politiki, žal, še najmanj.

Za novoveško politiko je značilno predvsem še vedno prevladujoče tiho prepričanje, da je njen uspeh toliko večji, kolikor manj je povezana z moralo, da nam skratka moralno presojanje pri reševanju kompleksnih političnih problemov ne more koristiti, temveč nam lahko le škoduje. Morala in politika naj bi bili zato med seboj

neodvisni področji, njuna zveza pa teoretično absurdna in praktično nemogoča. Sodobna demokratična na pridobitvah razsvetljenstva in sekularizacije temelječa družba je ne le religiozna, temveč v nasprotju s svojimi prvotnim nameni tudi moralnost pregnala v zasebnost posameznikovega življenja ter tako postopoma ustvarila nov tip javnega prostora, ki je izprazen zavezujočih moralnih načel in standardov. V njem na ukrivljenem hrbtu poteptanih in v intimnost pregnanih dolžnosti in odgovornosti kraljuje pogosto brezobzirna diktatura svoboščin in pravic. Pravzaprav gre za ideologijo svoboščin in pravic, ki se formalno prav nič ne razlikuje od srednjeveške ideologije dolžnosti in pokornosti, le da so zdaj zamenjani nosilci glavnih vlog: »hlapce Jerneje« nadomestijo »kralji na Betajnovi«; en ekstrem je nadomeščen z drugim. Pravih, za družbo in posameznike smiselnih razmer pa še nismo našli, kaj šele uveljavili.

Da v takšnih razmerah odnos med politiko in moralo ne more cveteti, je jasno vsakomur. Še zdaleč pa ni vsakomur jasno, zakaj je takšno stanje skrb zbujujoče; predvsem to velja za politike same, pa tudi za gospodarstvenike, tehnologe in žal tudi številne intelektualce. Vsaj do pred kratkim je bilo tako. Zadnje čase namreč opažamo, da zlasti politiki čedalje pogosteje v svoj besednjak uvrščajo za njih do pred kratkim nezaslišane in tudi redko slišane besede, kot so morala, etika ter vrednote. S tem po eni strani sami priznavajo, da politika ni moralna ali da ni moralna dovolj, po drugi pa terjajo, da postane moralna oz. bolj moralna. Da se to dogaja tudi v slovenskem prostoru, najbrž ni presenetljivo, saj je stopnja moralnosti slovenske politike resnično borna, kar ne nazadnje priznavajo tudi politiki sami, četudi s tem praviloma mislijo na nemoralnost njim nasprotne politične strani. Kljub opazno naraščajočemu interesu, ki želi politiko tesneje povezati z moralo, pa vendarle še vedno neizpodbitno velja, da se besedna zveza morale in politike praviloma uporablja v kontekstih njune različnosti ali že kar nezdržljivosti. Največkrat je slišati besedne zveze kot: »Politika ni moralna.« »Politika bi morala biti bolj moralna.« Ali pa: »Politika ne bo nikoli moralna.« Da je politika moralna, tega ni mogoče slišati, ne le pri nas, temveč tudi nikjer drugod po svetu ne. Če je tako, zakaj o tej zvezi potem sploh govoriti? Toda po drugi strani o njej vendarle nenehno govorimo, in to ne le danes, temveč v vsej politični zgodovini. Tega dejstva preprosto ni mogoče zanikati. Nič manj pa ni zanimivo tudi vprašanje, zakaj o politiki in morali nenehno govorimo tako, kot da bi se morali idealno dopolnjevati, ko pa nam vendarle zgodovinska dejstva praviloma dokazujejo prav nasprotno? Je politika torej sploh lahko moralna?

Razmerje med moralo in politiko nenehno vzbuja nelagodje, v svoji večplastnosti provocira kritično misel, predvsem pa sproža številna občutja, ki segajo od zgražanja

do otopenosti. Zdi se, kot da imamo opravka z nemogočim sestrskim razmerjem, z odnosom dveh na smrt skreganih sestra: starejše in preudarne morale ter mlajše in lahkomišelnih politike. Ne bomo tvegali preveč, če rečemo, da je k njenemu razdoru ne malo prispevalo tudi dejstvo, da so skozi celotno zgodovino moški veliko več pozornosti in ne skritih simpatij izkazovali mlajši od obeh, starejše in modrejše pa so se vztrajno izogibali. Ja, moški obvladujejo politiko, hkrati pa vztrajno skrbijo za to, da bi njeno razmerje do starejše sestre morale, ki so se je nenehno bali in se ji izogibali, še naprej ostalo konfliktno. Da je politika postala »kurba«, je jasno in razumljivo; da jo morala zaradi tega prezira, pa nič manj. Toda ko sta bili mladi, sta se domnevno – kot to nakazuje klasično obdobje grške antike – razmeroma dobro razumeli. Mlajša se je z vsem dolžnim spoštovanjem trudila slediti starejši in jo posnemati. Idile pa je bilo razmeroma kmalu konec. Odkar sta druga z drugo nehali govoriti, gre čedalje slabše obema.³⁹ Ne po naključju zato danes v krizi ni samo politika, temveč nič manj tudi morala.

Preoblikujmo prej zastavljena vprašanja: Je skregani sestri, prvo, ki je gre za dobro, pravičnost in poštenost, in drugo, ki jo bolj privlačijo moč, vpliv in denar, med seboj sploh mogoče ponovno spraviti? Je njuno mladostno idilo mogoče spet obnoviti v obdobju njune zrelosti? Odgovori na zastavljena vprašanja se skrivajo v samem jedru politike, katerega bistvo pa ni, kot bomo videli, prav nič političnega.

4.2 Antropologija krožne vzajemnosti morale in politike

Toda pogledjmo najprej, kaj sploh upravičuje predpostavko, da sta morala in politika med seboj skrivnostno povezani, zakaj torej o tej zvezi sploh govoriti, kot da gre za dva vidika enega in istega problema, ene in iste teme, enega in istega odnosa do sveta? Morala in politika sta, formalno gledano, najprej in predvsem simbolni formi, s katerima človek na vrednostni ravni osmišlja in oblikuje družbo ter znotraj slednje vzpostavlja osnovne pogoje in pravila intersubjektivnosti oz. medčloveških odnosov. Simbolne forme tu pomenijo temeljne kulturne sisteme, s pomočjo katerih človek v odvisnosti od posameznih zgodovinskih in civilizacijskih okoliščin smiselno organizira svoje življenje in ga upravlja. Tako morala kot politika, ne glede na to, ali neka posamezna kultura poseduje ime ali pojme zanj, razkrivata človeka v njegovem temeljnem prizadevanju, da oblikuje, upravičuje in varuje trdne bivanjske strukture, ki naj omogočajo in smiselno vzdržujejo regulirano razmerje med posameznikom, družbo in svetom. Morala in politika sta nekakšna primarna

³⁹ Kljub privlačnosti metaforičnega razumevanja morale in politike kot konfliktnega sestrskega razmerja pa se moralnopolitični psihologiji spolov tu ne bom posebej posvečal, čeprav bi bila tudi to nedvomno zanimiva in koristna tema.

in temeljna simbolna »softver programa«, ki faktičnosti človeškega bivanja podeljmeta vsebino in omogočata njegovo sistemsko regulirano operativnost. Seveda pa to počneta na različne načine in z različnimi poudarki.

S politiko v ožjem smislu praviloma mislimo na neposredno, konkretno upravljanje države in njenih institucij, ki naj z operativnim izvrševanjem konkretnih ciljev zagotovi temeljne razmere za dobro delovanje družbe na vseh relevantnih področjih skupnega življenja z namenom vzpostavljanja občje blaginje. V nasprotju s politiko pa morala v izhodišču pomeni uresničevanje dobrega na subjektivni ravni elementarnih medčloveških odnosov, ki v vrednostnem smislu predhodijo vsem širšim sistemskim in operativno zastavljenim oblikam upravljanja in organiziranja človeškega življenja, pomeni živi sistem ponotranjenih norm, vrednot, prepričanj in drž, ki veljajo znotraj določene skupnosti in se pri tem legitimirajo v moralnosti kot etičnem idealu. Politiko in moralo torej bistveno povezuje njuna substancialna usmerjenost k uresničevanju dobrega, pravičnega, koristnega, kar že samo na sebi kaže na temeljno odvisnost politike od morale. Pojmi dobrega, pravičnega, koristnega, blaginje, srečnosti ipd. so namreč temeljni pojmi tako morale kot tudi etike, ki ima praktično moralo za predmet preučevanja. Moralnost morale je načeloma abstraktna in v svoji intenci občje veljavna, to pomeni, da neodvisno od posameznikov in njihovih praktičnih interesov določa splošno zavezujoče smernice vrednotnega ravnanja, ne da bi jih dodatno diferencirala in prilagajala vsem možnim konkretnim družbenim področjem delovanja. Nasprotno pa politika nikoli ni ne abstraktna, ne občje veljavna, saj jo vselej konkretizirajo oz. zastopajo posamezni ljudje, ki se združujejo v stranke s političnimi programi ter pri tem sledijo specifičnim in spreminjajočim se interesom. Lahko bi tudi dejali, da je politika v najširšem smislu, kolikor se vsaj načelno zavzema za dobro na vseh za državo in državljane pomembnih ravneh vsakdanjega življenja, oblika aplikativne morale: organizira in skrbi za zdravje ljudi (ministrstvo za zdravje), zadovoljuje temeljne duhovne in splošne kulturne potrebe (ministrstvo za kulturo), načrtuje gospodarski razvoj in materialno blaginjo (ministrstvo za gospodarstvo), bedi nad vzgojo, izobraževanjem in znanostjo (ministrstva za šolstvo, znanost in tehnologijo), zagotavlja temeljne razmere za varnost in mir (ministrstvi za notranje zadeve in za obrambo), predvsem pa vzpostavlja in zagotavlja nemotenost delovanja pravnega sistema, prek katerega na državni in individualni ravni skrbi za red in zakonitost ter pri tem brani svoboščine in pravice slehernega posameznika (ministrstvo za pravosodje). Ob vsem tem pa sleherna politika nenehno uporablja številne moralne kategorije, katerih uresničitev neredko razglašča za svoje temeljno poslanstvo: dobro, pravičnost, enakost, solidarnost, strpnost, blaginjo, srečnost, mir, vzgojo, pravice, svoboščine, dostojanstvo ipd.

Po eni strani je politika torej od morale kot občega sistema vrednot odvisna in prek nje utemeljuje in upravičuje svojo dejavnost, po drugi strani pa jo hkrati tudi omogoča in vzdržuje, kolikor ustvarja temeljne eksistencialne, kulturne, pravne, gospodarske, vzgojno-izobraževalne in druge možnosti, znotraj katerih je sploh šele možno živeti v mejah reda in zakonov ter skozi ustavno varovanje človekovega dostojanstva stremeti k zadovoljnemu, izpolnjenemu ali srečnemu življenju. Ne glede na to, da je v genealoškem smislu moralnost temeljnejša od politike, pa se v politično razvitih družbah obe simbolni formi vselej vzajemno pogojujeta, omogočata in dopolnjujeta. Dejansko gre torej za krožnost, znotraj katere politika sicer ustvarja osnovne razmere možnosti moralnega življenja skupnosti in posameznikov, toda le v primeru, če in ko je tudi sama že moralna. Politika torej moralnost mora predpostavljati, mora na njej temeljiti, če naj bo sposobna moralnost tudi ustvarjati, jo vzdrževati ali celo poglobljati. Brez moralne politike namreč ni možna moralna država, ni možno celovito zagotavljanje pravične družbe duhovne in materialne blaginje. To seveda pomeni, da je stopnja moralnosti neke družbe v veliki meri odvisna od stopnje moralnosti njene politike ali še natančneje, od stopnje moralnosti njenih politikov, da osebne interese postavijo v službo obćih interesov ter se pri tem zavzemajo ne za osebno, temveč za skupno dobro. Celo takrat, ko se politična dejavnost omeji na gole spopade interesov vpliva in moči, kot to v splošnem pravzaprav velja za celotno zgodovino politike novega veka, se ti vselej dogajajo pod bolj ali manj spretno krinko tekmovanja navidezno moralnih načel.

Če pustimo konkretne primere moralnosti oz. amoralnosti politike in njenega vpliva na moralnost oz. amoralnost družbe ob strani, neizpodbitno je, da se morala in politika vzajemno pogojujeta, da v svojem naravnem zavezništvu predstavljata dve plati, dva vidika dobrega ter njegovega uresničevanja: univerzalnega in partikularnega, abstraktnega in konkretnega, idealnega in faktičnega, normativnega in deskriptivnega. V tem smislu se razlikujeta tudi njuna prostorsko-časovna dejavnika: prostorsko-časovni dejavnik morale je univerzalnost dobrega in njegovih temeljnih norm, ki po svoji intenci presegajo kontingentnost konkretnega prostora in časa, prostorsko-časovni dejavnik politike pa je konkretna država, ki idejo dobrega implementira. Še splošneje rečeno: gre za razmerje med bitjo in najstvom, med tem, da nekaj je tako, kot je, in tem, kako naj bo. Seveda je najstvo tu domena morale in ne politike.

Najkasneje zdaj lahko vzajemno nanašanje politike in morale druge na drugo prepoznamo kot enega od možnih opisov nekega temeljnega antropološkega dejstva, da se namreč dvoplastnost biti in najstva izreka kot bistvena konstanta človekovega načina bivanja ter da sta politika in morala zgolj tista simbolna sistema, ki to antropološko dvoplastnost udejanjata. Kaj želim s tem poudariti? Nič drugega kot to,

da je človek bolj kot katerokoli drugo nam znano bitje že po svoji naravi vpisan v presečišče med bitjo in najstvom, med faktičnostjo in ideali. To pomeni, da človek nikoli ni samo to, kar on je, temveč hkrati vselej tudi to, kar naj bi bil. Njegova faktičnost in bit se v luči človekove svobode nenehno spreminjata in preraščata v smer odprtih možnosti najstva, torej tistega, kar bit presega v nekaj, kar ona še ni, pa bi lahko bila ali bi to želela biti. V duhu Sartrovega eksistencializma govorimo o človeku, ki je samemu sebi projekt v nastajanju. Vendar razlike med bitjo in najstvom, med faktičnostjo in ideali tu ne smemo razumeti kot togega dualizma, temveč kot dve plati odprtosti njegove svobode. Njegova bit je skratka najstvena po svojem lastnem bistvu; najstvo je način, kako človeška bit v njeni odprtosti je. Nepolitično bistvo politike, nič manj pa tudi nemoralno bistvo morale, se torej skriva v antropološki konstanti človekove biti kot najstva.

Enovito antropološko dejstvo najstvene strukture človekove biti, na kateri temelji dinamičnost sleherne človekove simbolne ustvarjalnosti, znotraj slednjih pogosto razpada v različne dualizme med seboj nezdržljivih modusov bivanja. To, kar se skratka na duhovni ravni človeške ustvarjalnosti kaže kot enovito, na ravni nastalih simbolnih produktov razpada na svoje sestavne vidike. Zgodovina razmerja med moralo in politiko, ki na ravni simbolnih form zastopata najstvo in bit, normativnost in deskriptivnost, ideale in faktičnost, morda najbolj nazorno od vseh simbolnih sistemov kaže na proces postopnega razpadanja izvorno enotne najstvene strukture človeške biti v njuno razlikovanost in celo antagonizem na ravni njenih simbolnih povnanjanj. Vendar to ne pomeni, da je vsako simbolno povnanjanje ustvarjalnega duha nujno neka razpadla struktura prvotno enotne duhovne forme. Zanimivost razmerja morale in politike je prav v tem, ker kaže, da sta lahko tudi kot na videz različni simbolni formi komplementarni, da lahko skratka tudi na ravni faktičnosti praktičnega bivanja izražata enovitost svojih lastnih antropoloških predpostavk, ne da bi razpadli v antagonizem njenih sestavnih delov. S tem ciljам na dejstvo, da sta bili morala in politika v klasičnem obdobju antične Grčije v zasnovi komplementarni simbolni formi, ki naj bi se zavestno dopolnjevali in tako na praktični ravni razmeroma produktivno udeleževali enovitost najstvene strukture človekove biti. Toda to, kar je bilo na začetku v skladu z antropološko konstanto najstvenosti človekove biti zamišljeno kot komplementarna struktura, skozi zgodovino postopoma tudi na teoretski ravni, kaj šele na praktični, razpade v med seboj izključujoči si simbolni formi in se ustali v pogostem prepričanju, da politika ni in ne more biti moralna.

Zakaj, kdaj in kako je potekal ta razpad, je tema naslednjega poglavja. V osnovnih obrisih bom predstavil kratko in zelo splošno zgodovino razmerja med politiko

in moralo od antike, kjer je prva formalno temeljila na drugi z nalogo celovitega uresničevanja dobrega (srečnosti) na vseh relevantnih družbenih ravneh, prek renesanse, kjer se politika dokončno osamosvoji in postane povsem neodvisna od morale in njenih zavezujočih standardov, do 20. stoletja, ki faktičnost osvobodi še njenih zadnjih univerzalističnih kriterijev.

4.3 Od prvih nastavkov moralne politike do političnih totalitarizmov

Vrhunec politične filozofije atiškega 4. stoletja pred našim štetjem je temeljil na splošnem prepričanju o izredni moralni relevantnosti političnega delovanja, hkrati pa je to prepričanje tudi ustvarjal. Vittorio Hösle je v svojem monumentalnem delu, ki doslej najbolj celovito in poglobljeno obravnava razmerje med moralo in politiko, upravičeno izpostavil, da so bili Grki klasičnega obdobja prepričani, da se lahko, prvič, moralno delovanje dovrši samo znotraj političnega delovanja, kar je mnogo stoletij kasneje, le da na teoretični ravni, zatrjeval tudi Hegel, in drugič, da mora tudi politika sama slediti moralnim normam, če ne želi zapraviti svojega smisla (glej: Hösle, 1997, 27). To pomeni, da imamo na začetku zgodovine politične filozofije in etike opraviti natanko s tisto komplementarnostjo biti in najstva ter morale in politike, ki se trudi antropološko konstanto najstvene strukture človekove biti kar se da zvesto preslikati v moralno vzdržnost konkretnega političnega življenja.

Na tem mestu se ne bom posvečal vsem predpostavkam, ki so v tem obdobju poleg filozofije omogočile relativno vzajemnost morale in politike (denimo atiške tragedije, zgodovino pisja in demokracije), temveč le bežno omenjam paradoksnost vlogo Sokrata, ki s svojo tragično usodo najbolj simptomatično kaže na vso ambivalentnost razmerja med moralo in politiko. Sokrata kot utemeljitelja etike namreč usmrti država. Vemo, da je ta dogodek močno zaznamoval Platona, Sokratovega najpomembnejšega učenca, ter pri oblikovanju atiške politične realnosti vplival na prihajajoče klasično obdobje. Konfliktnosti najstva in biti, morale in politike, ki tiči tudi v ozadju Sokratove usode, na ravni faktičnosti sicer ni mogoče povsem odpraviti, ga pa je mogoče spraviti v relativno ravnovesje. Prav to pa je naloga, ki v mnogočem zaznamuje Platonovo filozofijo, zlasti v njegovem osrednjem delu *Država (Politeja)*.

Platonova Država upravičeno velja za najpomembnejše antično delo, ki se posveča tistemu razmerju, ki ga od rimskih časov imenujemo z besedami morala in politika. Vsekakor je to delo prelomno že zato, ker kot prvo zareže mejo in vzpostavi

distanco do faktičnosti socialnega sveta. Zdaj prvič veljavnosti političnih ciljev ne določajo več aktualne vrednote neke kulture, temveč idealne oz. univerzalne norme (glej: Höhle, 1997, 34). Vedno znova je ob tej uvedbi razlikovanosti med bitjo in najstvom treba poudariti, da je Platonovo razlikovanje, ki ga sam uvede, bistveno manj radikalno kot tisto, ki ga vpelje in uveljavi novi vek; ja, celo manj radikalno kot tisto, ki ga v svoji enciklopedičnosti morda tudi nehote uvede njegov učenec Aristotel. Ločitev idej in pojavov pri Platonu namreč nikakor ni izraz ontološkega dualizma, saj so ideje mišljene kot vzorci oz. arhetipi, prek katerih se faktičnost empiričnega sveta šele oblikuje v smiselno realnost. Faktičnost pojavov sicer nima lastne vrednosti, jo pa pridobi skozi udeležnost pri idejah, ki se zrcalijo oz. udejanjajo v njej. Celotna struktura politične države je pri Platonu zasnovana na paralelizmu kozmosa, duše in države. Kozmos je mesto večnih idej kot arhetipskih zakonov smisla in vrednot, duša jih v sebi spoznava skozi spominjanje ter jih končno praktično zrcali v pojavnost politične skupnosti države. To pa pomeni, da slednja ni samo v odnosu do posameznikov, temveč hkrati tudi v odnosu do kozmosa. Spoznavajoči posameznik med kozmosom in državo zaseda mesto posrednika, ki univerzalne arhetipe vseobsegajočega kozmičnega reda udejanja v politični stvarnosti. Seveda tovrstni ontološki paralelizem ni nobena novost, saj so ga v še radikalnejši meri poznale vse arhaične kulture. Eliade zato povsem ustrezno Platona označi za arhaičnega filozofa; seveda pa arhaičnost tu nikakor ni mišljena slabšalno.

Platonov koncept komplementarnosti morale in politike je zasnovan kot deduktivna struktura, ki izhajajoča iz občosti in univerzalnosti kozmičnih idej prehaja v njihovo spoznanje in udejanjanje znotraj morale, politika pa končno moralnost implementira v državi kot moralni skupnosti. Zato je seveda pri Platonu pravi politik lahko samo filozof, to je tisti, za katerega se predpostavlja, da je skozi spoznanje idej postal modrec in moralna avtoriteta hkrati. Ker na tem mestu zasledujem zgolj občo strukturo razmerja med moralo in politiko skozi zgodovino, paradokсне vloge politika kot filozofa ne morem posebej predstavljati. Vsekakor pa se moramo na kratko zadržati še pri pravičnosti kot osrednji moralni normi celotnega Platonovega opusa. Splošno rečeno je pravičnost, ki jo Platon najpodrobneje obravnava v 4. knjigi Države, pravo razmerje reda med delom in celoto ali še natančneje, je udejanjeni paralelizem med kozmosom, dušo (vrlino), telesom in državo (Platon, 2006, 433a–445e). Če vsi stanovi ustrezno in v skladu z njim lastno vrlino opravljajo svojo nalogo, se vzpostavi pravičnost kot harmonija delov in celote, znotraj katere država potem ni nič drugega kot moralnopolitična skupnost udejanjenih večnih norm.

Seveda gre tu za idealni model, ki v praksi nikoli ni zaživel tako, kot si je to Platon zamislil. Navkljub vsemu pa je ta model v mnogočem narekoval politično realnost

atiške države ter jo iz perspektive poznejše, zlasti pa sodobne politične realnosti, naredil, vsaj ko gre za načelno razmerje med moralo in politiko, za še ne doseženi, kaj šele preseženi ideal.⁴⁰ Toda že pri Aristotelu zasnova komplementarnosti morale in politike dobi usodne razpoke, ki nezmotljivo nakažejo prihodnost postopnega oddaljevanja politike od morale.

Tako kot pri Platonu je država tudi pri Aristotelu še vedno mišljena kot najvišji moralni organizem, znotraj katerega je edino mogoče uresničiti glavni politični smoter, kot tega razume Aristotel: srečnost. Tako kot Platon tudi Aristotel še ne pozna razlike med politiko in moralo, zato je pri njem politika najvišja in najpomembnejša znanost, njena glavna naloga pa oblikovanje države kot moralne skupnosti srečnih posameznikov, ki živijo stanovitno in dejavno v skladu z osnovnimi atišskimi vrlinami. Politika naj torej ne bi bila nič drugega kot prakticirana, faktučna moralnost, ki se legitimira v najstveni strukturi vrlin. V *Nikomahovi etiki* Aristotel na številnih mestih nagovarja moralno bistvo politike. Tako nekje zapiše, da je glavna naloga politične znanosti ta, »da si prizadeva državljanom privzgojiti nekatere lastnosti, jih narediti dobre in jih spodbuditi k poštenju« (Aristotel, 1994, 64–65). Osnovni namen zakonodaje oz. avtorjev zakonov je zato v tem, da z navadami naredi državljanke dobre. Če jim to ne uspe, zgrešijo svoj cilj (Aristotel, 1994, 76). Seveda pa tudi Aristotel ve, da uspešna politika vselej predpostavlja moralnost. Samo moralni politik, bi rekli danes, lahko ustvarja moralno državo. »Resnični državnik se mora ravno z vrlinami temeljito ukvarjati, če hoče svoje rojake prevzgojiti v dobre in lojalne državljanke« (Aristotel, 1994, 70). Glede vsega tega Aristotel nič ne zaostaja za svojim učiteljem, v marsičem ga celo presega; zlasti s svojo sistematičnostjo ter predvsem s teorijo vrlin, ki jo neredkim nelogičnostim navkljub obravnava z občudovanja vredno praktičnostjo, nazornostjo in konkretnostjo.

Glavne težave se pri Aristotelu skrivajo drugje. V prvi vrsti s tem mislim na neuravnotežen in celo protisloven odnos med idealnonormativnim in faktučnodeskriptivnim. Po eni strani Aristotel poudarek iz normativne prenese na deskriptivno raven, kar v veliki meri prispeva k opevanosti njegovega občutka za odtenke konkretnega življenja v politični skupnosti, po drugi pa, kot to opozarja ne le Hölsle, teoretični vidik poudari celo močnejše kot Platon (glej: Hölsle, 1997, 40–41). Znotraj Platonove filozofije spoznanje idej nikakor ni samo sebi namen, ni spoznavanje zaradi spoznavanja. Filozof se je dolžan, potem ko je zapustil votlino in na spoznavni ravni vstopil v kraljestvo idej, ponovno vrniti vanjo ter dejavno soustvarjati pojavnost v skladu s kozmičnimi praliki. Zato je Platonov filozof edini lahko tudi kralj. Pri

40 Seveda s tem ne mislimo na celovito politično realnost atiškega polisa, ki v marsičem in že dolgo upravičeno velja za moralno nesprejemljivo. Zlasti s tem mislimo na sužnjelastniško ureditev, na položaj žensk ipd.

Aristotelu pa je nasprotno najvišja vrлина v »notranjem gledanju« kot razumskem razglabljanju, ki ponuja najbolj blažene užitke in je kot najvišja oblika srečnosti popolnoma samozadostna (Aristotel, 1994, 315). Aristotel torej favorizira čisto in samozadostno uživanje modrosti, ki jo razume kot edino dejavnost, ki jo želimo zaradi nje same. Zato tudi ni naključje, da njegov filozof ni več kralj kot najvišja politična figura, temveč le še zunanji, nad faktičnost privzdignjeni politični svetovalec (Aristotelov odnos do Aleksandra Velikega).

Aristotel naredi prvi korak k razbitju komplementarnosti idej in pojavov, normativnosti in deskriptivnosti s tem, ko zanika obstoj prvih in se na videz prepusti deskripcijam faktične realnosti socialnega sveta. Po drugi strani pa, in prav v tem se skrivata njegova protislovnost in ambivalentnost, idejnost in normativnost nenehno predpostavlja ter ju končno tiho umesti v boga kot prvega gibalca, ki prebiva zunaj in onstran sveta, brez možnosti, da bi vstopal vanj in ga produktivno oblikoval. Kakor hitro Aristotel iz sebi ljubega sveta prakse prestopi v čisti teoretski prostor razuma, ga sublimnost njegove univerzalnosti omami do te mere, da poti nazaj v prakso ne najde več. Schweitzer se v svoji oceni ni zmotil: Aristotel je mojster protislovij in nedoslednosti. Njegova filozofija je v osnovi, kljub drugačnim intencam, nedvomno dualistična, s čimer v veliki meri vpliva na poznejši srednje- in novoveški dualizem. S tem pa so hkrati žal položeni tudi temelji procesa moralne erozije politike. Trganje vezi med normativnim in deskriptivnim pri Aristotelu povzroči redukcijo morale na goli racionalni postopek iskanja sredine med že danimi vrednostnimi predstavami atiške družbe. Občutek za ideale in norme počasi slabi, politična država pa postopoma ostane brez neposredne in posredne kozmične legitimacije. Začenja se usodni beg modrecev iz javnosti, idej iz faktičnosti, ki ga z delno izjemo Marka Avrelija v čisti formi posebljajo stoiki.

Avrelij Avguštin je pod očitnim vplivom stoicizma pa tudi gnosticizma nespravljivost idealov in faktičnosti na ravni politične filozofije (*De civitate dei*) preoblikoval v antagonizem med božjo in zemeljsko skupnostjo/državo (*civitas dei, civitas terrena*) oz. posvetno in duhovno oblastjo. Krščanstvo srednjega veka čedalje globlji razkol med politiko in moralo s tem odločilno poglubi. Zemeljska država v svoji politični realnosti in vodena od posvetne oblasti je s tem usodno razvrednotena; sama na sebi je zgolj hudičevo delo brez slehernih, njej lastnih vrednot. Odtujenost prvih kristjanov od politične stvarnosti znotraj antičnega Rima od prvotne podzemeljske podrejenosti (življenje v katakombah) postopoma preide v nadzemeljsko vrednostno superiornost božje države, ki jo zastopa vesoljna cerkev. Odklon od antropološkega optimizma antike, ki je v državnih institucijah še videla nekaj božanskega, ne bi mogel biti večji. Teoretski dualizem med idejnim in faktičnim, božjim

in zemeljskim, s teoretskega preide na praktično raven. Človek se znajde v razpeditosti med dvema nezdržljivima svetovoma: prvega, zemeljskega, materialnega in faktučnega, ki je v sebi vrednostno izpraznjen, se je skozi posredovanje Kristusovega zveličanja in odrešilne vloge cerkve mogoče osvoboditi šele v posmrtnem življenju. Platonsko-antična komplementarnost idealnega in faktučnega razpade na dvojje in se dejansko ne poveže nikoli več.

Velik problem krščanstva v odnosu do politike, kot na to opozori Höhle, ni le v tem, da politiko v celoti razvrednoti, temveč nič manj tudi v tem, da s superpozicije edinega moralnega arbitra nanjo nenehno naslavlja zahteve (glej: Höhle, 1997, 49), kar je logično moralo voditi k čedalje večjim napetostim v razmerju med državo in cerkvijo. Po eni strani krščanstvo sicer osvobaja politiko vseh religioznih in ritualnih vsebin, s čimer že samo opravi prve korake h kasnejši sekularizaciji, po drugi strani pa se nenehno trudi nanjo vplivati od zunaj in jo vzvišeno poučevati glede tega, kaj je prav in kaj narobe. Če je bil Platonov filozof najvišji državnik, Aristotelov prizanesljivi zunanji svetovalec, je srednjeveška cerkev vzvišeni ukazovalec. Da se je krščanstvo poznega srednjega veka bolj kot po Platonu zgledovalo po Aristotelu, seveda ne potrebuje dodatne razlage. Kljub zgledovanju pri Aristotelu pa sholastična misel svojega velikega učitelja v nečem gotovo preseže: v dosledni izpeljavi njegovih dualističnih nastavkov, ki zdaj ni več niti ambivalentna, še manj protislovna. Protislovnost se zdaj premesti drugam: v človeka, ki je popoln tujec v svetu, v katerem dejansko biva, in domačin v svetu, ki dejansko ne obstaja nikjer.

Prehod iz srednjega v novi vek je bil glede razmerja med moralo in politiko vsekaor manj oster kot tisti, ki se je zgodil med antiko in srednjim vekom. Razkol med transcendenco in imanenco, ki ga vzpostavi in uveljavi srednjeveško krščanstvo, v novem veku nikakor ne izgine. Osnovna struktura ostane enaka, spremenijo se le nosilci vlog. Vlogo transcendence je prej opravljala cerkev, zdaj pa jo postopoma prevzame racionalni subjekt, ki se kot refleksivno bitje povzdigne nad vso sfero pojavnosti (glej: Höhle, 1997, 55). Morda se sliši nenavadno, toda dejstvo, da mesto cerkve nadomesti racionalni subjekt, za novoveško državo v začetku pomeni še večji problem, kot je bila to cerkev za srednjeveško državo. Slednja se je nenehno soočala z jasno definiranim, poenotenim in institucionaliziranim subjektom cerkve, kar sicer nikoli ni bilo lahko, je bilo pa zato vsaj pregledno in predvidljivo. Tega udobja novoveška država nima več: mesto cerkve namreč nadomesti, če nekoliko karikiramo, nepregledno in povsem nepredvidljivo množstvo transcendentalnih subjektov kot malih bizarnih bogov. Samo v tem kontekstu lahko tudi ustrezno razumemo in ovrednotimo Hobbesov prispevek k pogodbenemu brzdanju novoveške subjektivitete. Zlo, ki ga je krščanstvo umestilo v zemeljskost faktučnega socialnopolitičnega

bivanja, ter tako slednjega razvrednotilo sleherne intrinzične vrednosti, je ostalo, le da ga zdaj ni več mogoče premagati skozi oblubo posmrtno odrešitve, temveč s pomočjo Leviatana kot sodobne države in njenih institucij.

Po eni strani je sicer res, da vlogo transcendence v novem veku zasede racionalno ustvarjalni subjekt, ki je odrešen religiozno-cerkvenih spon, glede tega se s Höslejem povsem strinjam, toda po drugi strani nič manj ne drži, da se sčasoma tudi sama novoveška država skozi ločitev od cerkve konstituira kot transcendentna instanca, ki postopoma teži k čedalje večjemu podrejanju vseh por javnega življenja in posameznikov v njej. Na začetku novega veka imamo zato morda prej opravka s spopadom dveh form transcendenc, ki si obe prizadevata zapolniti mesto, ki ga je postopoma izpraznila cerkev: racionalni subjekt na eni in sekularna država na drugi strani. Kljub konstituiranju novoveške suverene države, ki ta spopad navidezno spremeni v začasno zmago, pa se boj dveh form transcendenc nikoli ni resnično končal. Brez tega spopada si pravzaprav sploh ni mogoče predstavljati izredne dinamike razvoja ne le na znanstvenem, tehničnem in gospodarskem, temveč nič manj tudi na političnem, filozofskem, umetniškem in celo religijskem področju.

Toda pustimo ta za našo temo sicer ne nepomembna, pa vendar ne tudi ključna vprašanja ob strani in se ponovno posvetimo vodilni niti. Na ravni politične misli začetek 16. stoletja usodno zaznamujeta skoraj sočasna izida dveh krajših knjig, ki bi si težko lahko bili bolj različni: *Utopije* Thomasa Mora in Machiavellijevega *Vladarja*. Prva, ki na otoku Utopija (kraj, ki ga ni) predstavi idealno vizijo demokratične republike s skupno lastnino, ter druga, ki postavi temelje politične, od sleherne moralnosti neodvisne stvarnosti, znotraj katere so za doseg političnih ciljev dovoljena vsa sredstva. »Odločilno je, da razumemo,« zapiše Hösle, »da sta ti dve deli, kljub in zaradi svoje različnosti, izraza iste duhovnozgodovinske spremembe in da sta zato pravzaprav komplementarni« (Hösle, 1997, 56), poleg tega pa tudi na novo zakoličita razumevanje političnih idealov in resničnosti. Na eni strani čisti utopizem, na drugi od morale neodvisna brutalnost politične realnosti. Utopija in Vladar tako nista nič drugega kot končna rezultata dolgotrajnega procesa disociacije morale in politike, ki se je začela z Aristotelom; sta razpadla produkta tiste komplementarnosti morale in politike, ki je v 4. stoletju pr. n. št. za kratek čas kot utrinek posijala na mladem političnem nebu zahodne civilizacije. Od udejanjanih moralnopolitičnih idealov ostane gola utopija na eni in stvarna brutalnost politične volje do moči na drugi strani.

Machiavellijev *Vladar* podrobno izriše konture prototipa tistega človeka, brez katerega moderna politika ne more delovati. V prvi vrsti gre za tehnike ohranjanja oblasti, ki temelječe na strateški racionalnosti ne le dovoljujejo, temveč za doseg

političnih ciljev celo zahtevajo uporabo vseh sredstev, z uporabo nasilja vred. Nad vse zanimivo pa je, da Machiavelli avtonomno strateško racionalnost, ki *de facto* ne pomeni nič drugega kot dokončno ločitev politike od morale, utemeljuje kot moralni akt. Skratka, dobro je, bo menil vsak privrženec Machiavellija, da politiko osvobodimo pritiska klasičnih moralnih norm. Nemoralnost politike tako paradokсно postane izkaz njene faktičnosti prilagojene moralnosti. Spretnost tovrstne utemeljitve, kljub njeni nedvomni spornosti, nikakor ni bil nepomemben dejavnik pri dokončni uveljavitvi tega modela politične logike, ki se vse do danes ni bistveno spremenil. Perfidnost te strategije je v tem, da instrumentalizacijo morale v politične namene predstavi kot avtentični moralni akt. Če se je antična politika legitimirala skozi privzetje univerzalnih moralnih idealov, se nasprotno morala v novem veku legitimira v uspešnosti politično strateških iger. Če je bila v antiki politika jasno podrejena morali, postane morala zdaj dokončno dekla politike ter sčasoma karikatura sama sebe; in to ne le na političnem področju. V nečem pa vendarle tudi Machiavelli sledi antični tradiciji, namreč v tem, da je tudi sam mnenja, da tradicionalna individualna morala, ki je nikakor ne zanika, lahko deluje le zato, ker obstajajo državni okviri, ki omogočajo njen obstoj.

Machiavelli na začetku 16. stoletja razpre nove parametre političnega delovanja in jih spretno prilagodi novo nastalim družbenim razmeram. Ker pa mu docela manjkata občutek in interes misliti širše kontekste družbe ter njene notranje antagonizme, njegov prispevek še ni v ožjem smislu del moderne. V njeno smer sicer odločno utira pot, toda vrata vanjo odpre šele Thomas Hobbes v 17. stoletju. Začetek projekta moderne je zato bistveno povezan z njegovim imenom. Politična izkušnja, ki odločilno zaznamuje celotno Hobbesovo teoretskopolično prizadevanje, je bila angleška državljanska vojna, ki jo v navezavi na 40. poglavje Jobove knjige imenuje kot pošast Behemot. To je mogoče premagati samo s pomočjo še mogočnejše pošasti, Leviatana, še ene figure iz iste Jobove knjige, ki mu pomeni metaforo moderne suverene države z monopolom nasilja. Hösle izpostavi tri dejavnike, ki določajo Hobbesovo modernost. Prvič, Hobbes nadaljuje hladno obravnavanje fenomena moči, ki je bil značilen za Machiavellija. Drugič, v središču Hobbesove teorije države stoji kategorija suverenosti. Tretji impulz pa prihaja iz moderne znanosti, katere aksiomatsko metodo prevzame tudi Hobbes (glej: Hösle, 1997, 61–62). Zgledujoč se po znanstvenem principu *verum-factum* Hobbes državo razume kot izključno človeški artefakt; to pomeni, ne več tako kot v grškem polisu, kjer je bila država zamišljena kot posnetek kozmične harmonije in njegovih arhetipov. Edino določilo človeka, iz katerega zdaj izhajajo vsa njegova tako pozitivna kot negativna dejanja, je njegov racionalni egoizem. Kot racionalni egoisti so vsi ljudje načelno enakovredni, zato Hobbes konfliktov med njimi ne obravnava z moralnega vidika;

zanj preprosto ne obstajajo boljši in slabši ljudje. Edine relevantne razlike med njimi nastajajo na kvantitativni ravni, to pomeni, da vrednost človeka določa njegova tržna cena. Etika se tu reducira na preračunavanje koristi, s čimer Hobbes na široko odpre vrata utilitarizmu. Za vrlino zdaj velja samo tista moralna drža, ki služi ohranitvi države in njenim koristim. Če je v antičnem polisu posameznik prek države služil in dejavno častil večnost kozmičnih idej, potem zdaj služi le še državi, ker je ta edini oprijemljivi smoter in cilj človeka kot družbenega bitja. Država stopi na mesto idealov in boga ter postane sama sebi edini cilj. Zato tudi ne preseneča, da je edini smisel pravičnost zdaj v tem, da spoštujemo državne zakone.

Seveda pa ob tem ne smemo spregledati logike vzajemne trgovine koristi, ki poteka med posamezniki in državo kot dvema antagonističnima formama transcendenc. Naravno stanje ljudi kot racionalnih egoistov je vojna vseh zoper vse (*bellum omnium contra omnes*), njihova glavna vrednota in cilj pa mir, ker pač ta bolj kot vojna ustreza človekovemu samoohranitvenemu nagonu. Če je v srednjem veku glavno moralno gonilo človeka pomenilo hrepenenje po *summum bonum* (najvišje dobro), pa v Hobbesovi konceptualizaciji novoveške politične paradigme na njegovo mesto stopi strah pred *summum malum* (najvišje zlo), ki za racionalnega egoista ni nič drugega kot njegova lastna smrt. V odsotnosti živih idealov, idej in boga postane zdaj najvišja vrednota gola, vseh idealnih najstev in norm izpraznjena bit – goli obstoj. Zato da bi se v neizprososti samoohranitvenih bojev ohranil pri življenju, človek del svoje suverenosti prenese na državo, ta pa mu v zameno podari jamstvo miru. Država tako po eni strani štiti človekov racionalni egoizem in mu služi, ker ji ta koristi zlasti na področjih gospodarstva in znanosti, po drugi strani pa si ga podredi in mu s tem, ko ga reducira na raven tržne kategorije, odvzame natanko tisto dostojanstvo in avtonomnost, za kateri je verjel, da si ju je po propadu srednjeveške cerkvene države končno in trajno priboril v last. Kakšna zmeta, kakšno razočaranje. Hobbesov pogled na človeka in državo se skozi zgodovino novega veka izkaže za zmagovitega. Eden od razlogov je verjetno tudi ta, ker najbolj verno, trezno in brez olepševanj v besede prelije v veliki meri že eksistirajočo realnost časa in prostora. Najstva in norme faktičnosti socialnega sveta zdaj ne določajo več od zunaj, temveč vznikajo iz te faktičnosti same. Bolj ko je ta borna, bolj so borna tudi njena najstva.

Politika se je v antičnem polisu vsaj načeloma podrejala idealnim, kozmično utemeljenim normam. Faktičnost se je torej merila in legitimirala v nečem, kar ni bila ona sama, kar ji je torej v vrednostnem smislu predhodilo in jo presegalo, hkrati pa ji je šele v navezavi na idealna najstva dodeljevalo smisel in vrednost. V srednjem veku se idealna struktura najstev skozi lastno vnebovzetje neskončno oddalji od imanence ter tako vzpostavi tisti prepad med obema, ki postopoma privede do

odmrtja vseh metafizičnih in faktičnosti nadrejenih norm. Novost najstveno-normativne strukture novoveškega pojma politike in države seveda ni v tem, kot bi utegnili najprej pomisliti in kar zmotno še danes marsikdo misli, da iz nje izginejo sleherna najstva, temveč v tem, da se ta po eni strani prilagodijo realnemu stanju političnointeresnih bojev, po drugi pa, da utopično dimenzijo posmrtno odrešitve v novem veku nadomesti izmerljiva vera v napredek znanosti in tehnike. Srednjeveška država je svojo lastno presežnost utemeljevala v služenju Bogu in njegovemu postopnemu približevanju, toda realno nikoli doseženemu zblizanju z njim, novoveška država pa linearno strukturo postopnega približevanja k dobremu sicer še vedno ohrani, toda skozi njeno konkretizacijo in prevrednotenje. Prestavi jo v realnost in jo odločilno veže na vero v napredek znanstvenega spoznanja in tehnike, ki lahko človeku že v tostranstvu pričarata iskano blaginjo; le da tokrat predvsem materialno. Razpadlo vez politike in morale zdaj nadomesti nova nosilna sprega: politika se usodno zveže z znanostjo in tehniko. Vera v najvišje dobro prepusti svoje mesto veri v znanstveno dognane in tehnično udejanjene artefakte za povečevanje udobja in merljive koristnosti pri premagovanju vsakodnevnih življenjskih ovir in izzivov. Kot to v svojem epohalnem delu *Nova Atlantida* iz začetka 17. stoletja programatično razvije Francis Bacon, znanost in tehnika postaneta osrednji nalogi države, geslo »znanje je moč« pa glavno gonilo novonastale »religije«.

Tradicionalne moralne norme kljub prizadevanju razsvetljenstva, ki je želelo sekularno družbo na vseh ravneh humanizirati, končno pristanejo, podobno kot pred tem religioznost, v posameznikovi intimnosti. V intimnost pregnana moralnost javni prostor razbremeni vseh tradicionalnih zadržkov ter ga tako odpre naraščajočim vplivom ekonomije, znanosti, tehnike ter predvsem iger moči. To so zdaj nova faktilna najstva, v katerih novoveška politika legitimira svoje interesne igre moči. Toda ob tem nikakor ne smemo spregledati, da ni vsako najstvo hkrati tudi že moralno najstvo. Moralno najstvo je lahko le tisto, ki ga je mogoče, kot je to pokazal Kant, univerzalizirati v praktični zakon, v zakon, ki je za vsa umna bitja v enaki meri razumljiv, sprejemljiv in zavezujoč. To pa hkrati pomeni, da moralno najstvo v strogem smislu nikoli ne more biti goli artefakt ali pragmatično-vrednostni rezultat določene interpretacije faktičnosti, temveč, kot bomo nazorneje videli kasneje, vselej njej specifično nadrejena in predpostavljena vrednotna struktura.

Paradokсно bi lahko rekli, da postane prav racionalni egoizem tista tiho priznana vrlina in s tem 'moralna norma' novoveškega subjekta, ki je moralno ni mogoče upravičiti. Politiki, ki upravljajo državo, dobro vedo, da je vztrajanje pri racionalnem egoizmu zanjo koristno iz več vidikov. Prvič, brez racionalnega egoizma si ni mogoče predstavljati razvoja znanosti, tehnike in gospodarstva, torej tiste

superstrukture moderne, kot bi dejal Gehlen, ki legitimira uspešnost novoveške paradigme znanja in moči ter ne nazadnje tudi politike, ki na prvi gradi lastne uspehe. Drugič, moralnih spon osvobojeni racionalni egoizem tudi politikom samim v roke daje neomajna pooblastila pri njihovih interesnih spopadih za ohranitev ali osvojitve oblasti ter pri povečevanju vpliva in moči. In slednjič, prav zaradi konfliktnega oz. nasilnega potenciala egoizma posameznikov ima država v sebi odločilni vzvod, da si prek monopola sile, ki ga ima v svojih rokah, ter jamstva miru in zakonitosti, ki ju prek državne pogodbe načeloma v enaki meri zagotavlja vsem državljanom, v zadostni meri podredi novoveški subjekt, ne da bi hkrati v njem zadušila ves, tudi zanjo koristen potencial egoizma. Zahteva, da se egoizmu, zaradi njegove navidežno vsestranske koristnosti, pusti prosta pot (denimo pri Bernardu Mandevillu, apologetu zgodnjega kapitalizma), postane glavno pogonsko gorivo t. i. napredka. Tudi bolj prefinjeni misleci, kot je bil denimo John Locke, sprejmejo Hobbesovo tezo, da človeka določa prizadevanje za moč in po denarju (primerjaj: Höhle, 1997, 72–73). Seveda to ne pomeni, da novi vek ne bi ponujal tudi drugačnih odgovorov na vlogo subjekta in politike znotraj novoveške suverene, sekularne države (pomislimo samo na Rousseauja, Kanta, Fichteja in predvsem Hegla, ki v svoji filozofiji prava v mnogočem restavrira antični ideal in ga prilagodi razsvetljenstvu), toda vsi ti poskusi ostanejo brez izjeme brez vidnejših učinkov na konkretno novoveško razmerje med politiko in moralo. Ponujeni so bili preprosto veliko prepozno, da bi lahko bili učinkoviti; skratka takrat, ko so semena Machiavellijevega in Hobbesovega nauka že zdavnaj vzkli in v družbeno tkivo pognala pregloboke korenine.

Najsi je šlo za globoko zaskrbljenost Pascala, Montaignov skepticizem in cinizem, kasnejše Tocquevillove streznujoče analize demokracije ali Nietzschejeve poskuse prevrednotenja, v vseh primerih lahko govorimo kvečjemu o nemočnih opozorilih in zgražanjih ter o stopnjevanju negotovosti in strahu, da je zgodovina moderne zašla ter se znašla v slepi ulici, iz katere brez novega nasilja ne bo izhoda. Da opozorila in naraščajoča negotovost, ki so kot nemočni spremljevalci skeptično spremljali novoveški 'napredek', niso bili iz trte zviti, so žal več kot nazorno pokazali 20. stoletje in njegovi totalitarizmi, katerih posledice so osupnile tudi največje pesimiste. Jasno je, ugotovi Höhle, »da popolna negacija univerzalističnih idej, ki so prišle do izraza v nacionalsocializmu, ne bi bila možna brez razširitve etičnega nihilizma v poznem 19. in v 20. stoletju«. Tudi po drugi svetovni vojni, kljub nepredstavljamim grozotam, nasilju in več kot 60 milijonom žrtvam, univerzalistične ideje v javnosti, kaj šele v politiki, niso več našle domovinske pravice. Poleg popolne negacije moralnih najstev pa 20. stoletje nič manj ne zaznamuje tudi prepričanje, ki so ga sprejemali čedalje številnejši intelektualci, da so »temeljne vrednote zahodne kulture socialna dejstva brez kakršnekoli posebne veljavnosti« (Höhle, 1997, 89).

Faktičnost, ki jo je pred moralne ideale postavil že Aristotel, zdaj slavi dokončno zmago. Edina najstva, ki so dopuščena, sprejemljiva in smiselna, so lahko le tista, ki vznikajo iz vsakokratnih bojev vrednot, ki so faktičnosti imanentne.

Navkljub nedvomni logiki postopnega razkrajanja razmerja med faktičnostjo biti in normativnostjo moralnih najstev ter osamosvajanja socialne dejanskosti v samozadostno in v sebi spreminjajoče se vrednostno tkivo, novoveška politika pod vplivom protestantizma vse do 20. stoletja še vedno ohranja vsaj status orientacijske instance družbe ter nekakšno kripto-religiozno naravo, le da se ta zdaj izključno hrani v veri v znanstveni in obče civilizacijski napredek. V 20. stoletju, ki ga obvladuje pluralizem egalitarnih, med seboj enakovrednih najstev, pa politika izgubi še zadnji videz presežnosti in preneha biti instanca orientacije. Carl Schmidt, eden največjih političnih filozofov 20. stoletja, proces disociacije izpelje do bridkega konca in lakonično ugotovi, da se zdaj politika loči celo od države ter se končno, potem ko se je moč pri Nietzscheju povzpela do poslednje in temeljne ontološke kategorije, omeji na gole boje za oblast ter končno na odnos prijatelj – sovražnik (glej: Schmidt, 1979, 38).

Če se je novi vek začel z Morovo premestitvijo idealov na otok Utopijo, se zgodba razkrajanja vezi med politiko in moralo v 20. stoletju izteče v antiutopične koncepte političnih totalitarizmov, znotraj katerih si politika podredi državo in prek nje nadzoruje in kaznuje državljane ter jim tako tudi dejansko odvzame še zadnji videz nikoli resnično posedovane avtonomnosti. Od vere v utopičnost *summum bonum* ostane brutalna in bolj ali manj realna antiutopija *summum malum*, znotraj katere si politika na krilih tehnologije podredi državo in v njej vse ravni javnega in zasebnega življenja. Naj si gre za Samjatina in njegov manj znani roman *Mi*, ki z izkušnjami sovjetskega tipa socializma prikazuje fiktivno družbo, ki je oropana sleherne individualnosti, ali nam bližji antiutopični deli Huxleyja (*Krasni novi svet*) in Orwella (*1984*), v vseh primerih gre za politične nočne more in obdukcijo humanističnih idealov. Zgodba dveh sestra, morale in politike, se je začela z vero v ideale in praktičnimi prizadevanji po njihovem neposrednem političnem udejanjanju znotraj moralne države, ki naj jo vodijo moralne ali celo modre osebe, nadaljevala se je s prestavitvijo idealov v utopično dimenzijo ter osamosvojitvijo politike od morale, na čelu katere stojijo kripto-religiozni in hkrati brezobzirni borci za moč, na začetku 20. stoletja pa se je začasno zaključila s streznjujočo in bolečo realnostjo političnih totalitarizmov z močnimi simptomi antiutopij in do bizarnosti prignane ideologije kulta osebnosti. Nove politične elite zdaj ne sledijo nobenim idealom več, pa tudi odvečnega kvazireligioznega okrasja ne potrebujejo, saj si s pomočjo tehnologij in v povezavi s finančnimi centri končno lahko udobno podredijo vse

pore življenja, ne da bi jim bilo treba znati dobro misliti, lepo govoriti in celo lagati ne. Politika postaja čedalje bolj gola tehnologija moči, ki z zadnjimi Snowdnovimi razkritji prepričljivo dokazuje, da se z realnimi antiutopijami iz prve polovice 20. stoletja žal nikakor ni izčrpal ves njihov manevrski prostor, predvsem pa, da tudi najbolj črne slutnje nikakor niso več le plod literarnih fantazij.

Ponujena in zelo strnjena genealogija razmerja med politiko in moralno, ki sem jo tu orisal v zelo splošnih potezah in se pri tem deloma skliceval na Höslejeva stališča, deloma pa ubiral druge poti, seveda v premislek ponuja le splošno strukturo obravnavane teme. To pomeni, da posamezni konkretni politiki lahko in občasno tudi so delovali drugače in v nasprotju s splošno logiko razvoja. Antika premore tudi tiranske vladarje, 20. stoletje pa nekatere politike, ki veljajo za visoko moralne ljudi (denimo Gandi, Mandela, Havel). Skratka, znotraj običajnih paradigmatskih struktur določenega političnega obdobja lahko posamezniki delujejo tudi v nasprotju s tendencami časa in prostora. V načeloma do moralnosti prijaznejšem okolju lahko nekateri politiki delujejo tudi skrajno egoistično in obratno. Razlog, zakaj so obče paradigmatske strukture, ki bistveno oblikujejo prepričanja in nazore neke skupnosti, vendarle pomembne, pa je v tem, da se z njimi znatno povečujeta možnost in verjetnost, da bodo posamezniki delovali v skladu z njimi. Kot to dokazujejo številne psihološke, sociološke in nevrološke raziskave, pozitivna moralna okolja proizvedejo bistveno več moralnih posameznikov, kot če je neke okolje do vprašanih morale in moralnosti ravnodušno, zadržano ali celo cinično in sovražno.

4.4 Zakaj normativnosti ni mogoče ubežati?

Vprašanje, ki si ga moramo glede na logiko, predvsem pa glede na rezultate orisane genealogije morale in politike najprej zastaviti, se glasi: Mar ni najpozneje v 20. stoletju postalo povsem očitno, da moralnost in politika ne moreta tvoriti tiste komplementarnosti, v katero sta še verjela Platon in Aristotel? Drugače: mar ne gre pri iskanju in zagovarjanju komplementarnosti med moralno in politiko pravzaprav za filozofske sanjarije, ki jih zgodovina praviloma in prepričljivo zanikuje? Toda kako potem misliti dejstvo, da kategorija »moralni politiki« nikakor ni nepopisan list in da prav takšni politiki pri ljudeh zbujejo največ spoštovanja in dosegajo nesmrtno slavo, morda najbolj prepričljivo prav v tistih časih, ki, podobno kot naš, pravzaprav sploh ne premorejo več jasne vednosti glede tega, kaj naj bi politična morala sploh bila in v čem sta njen smisel in koristnost? Aristotel in zlasti Platon sta morda res pričakovala preveč, bila naivna, premalo poznala človekovo naravo ter predvsem razpolagala z bistveno manj zgodovinskega materiala, iz katerega bi se lahko učila, kot mi danes. Če na politiko gledamo kot na samostojno

simbolno formo, potem dlje kot do uvida, da je politika pravzaprav goli spopad interesov v luči pridobivanja in ohranjanja moči oz. oblasti, morda res ne moremo priti. Toda politika nikakor ni samostojna simbolna forma, ni neki od stvarnosti, predvsem pa od konkretnih ljudi ločeni univerzum. Ne, politika so predvsem politiki, politiki pa ljudje.

Na začetku sem predpostavko komplementarnosti morale in politike vezal na antropološko dejstvo o najstveni strukturi človekove biti, kar pomeni, da človek nikoli ni le to, kar on je, temveč vselej in hkrati tudi to, kar naj bi bil. To pomeni, da mu je struktura najstev imanentna; imanentna je njegovi svobodi kot načelni odprtosti. Pozneje smo videli, da niso vsa najstva hkrati tudi že moralna najstva. Tako Hitler kot Gandi sta postala to, kar sta bila, zaradi najstev, zaradi smotrov, zaradi ciljev, ki sta jim sledila. Toda zgolj najstva drugega ocenjujemo za moralna, najstva prvega pa kritična javnost soglasno ocenjuje kot pervertirana in skrajno amoralna. Najstvom kot takim se torej ni mogoče izogniti, se je pa vsekakor, žal, mogoče izogniti moralnim najstvom. Na prvi pogled se zdi, da imamo znotraj splošne strukture najstev opraviti s klasično pat pozicijo: mnenje proti mnenju, dejstvo proti dejstvu. Na videz nerešljiva situacija. Vsak ima skratka pravico, da svoja najstva prilagaja danim razmeram in znotraj njih zase skuša iztržiti čim več. To je, kot smo videli, načelo racionalnega egoizma, ki se je skozi zgodovino novega veka tiho uveljavilo kot splošna psevdonorma. Toda vsa stvar ni tako brezupna in nerešljiva, kot se morda zdi, kajti tudi tisti, ki svoja najstva oblikuje in opravičuje z zunajmoralnimi sredstvi in se pri tem sklicuje na te ali one biologizme, sociologizme, psihologizme in filozofeme, še vedno, nič manj kot t. i. moralni zanesenjak, upravičuje svoja stališča in terja veljavnost in vrednost za njih. Če skratka vztrajamo pri tem, da najstva vznikajo iz vsakokratne faktičnosti kulturnih, socialnih, političnih, gospodarskih in drugih razmer, kar je danes prevladujoče stališče sodobnih demokratičnih družb, potem je seveda tudi to stališče prikrito normativno, saj zahteva zase občo veljavnost oz. resničnost. Trditi, da obča morala ni možna in da imajo edino veljavo zgolj konkretne vrednostno-socialne razmere znotraj neke družbe, je v enaki meri normativno stališče kot tisto, ki trdi, da so moralne norme univerzalne in da zato niso vezane na vsakokratno dinamiko faktičnosti. To pomeni, da se zagovorniki primata faktičnosti pred normami, ki družbam omogoča veliko mero poljubnosti, relativizma, moralnega eksperimentiranja, različnih oblik instrumentalizacije in navideznih svoboščin, zato da bi potrdili svoj prav, nujno morajo sklicevati na predpostavljene neizpodbitne norme, na univerzalna najstva torej. Preprosteje: moralni relativizem predstavlja kot splošno resnico. To pa pomeni, da tiho predpostavijo in instrumentalizirajo univerzalno najstvo, da bi z njegovo pomočjo upravičili smisel in vrednost določene samovolje, ki faktičnost vselej interpretira tako, kot je njej

pogodu. Vse je relativno, kričijo v en glas, edino naša teza o relativnosti vsega je absolutno resnična. To je klasični primer performativnega protislovja. Kdor skratka želi zanikati univerzalnost moralnih idealov, mora univerzalnost nujno predpostaviti, namreč univerzalnost svojega lastnega prepričanja. To je formalnologični ugovor proti apologetom primata faktičnosti.

Prehajam k drugemu ugovoru, ki ga imenujem konsekvencialistični. Da je univerzalnost moralnih idealov pravzaprav nemogoče prepričljivo zanikati, dokazuje tudi primer, pri katerem se vprašamo, kakšne bi bile posledice zanikanja razlike med normativnostjo in deskriptivnostjo. Če bi se denimo neki določeni morali uspelo uveljaviti na globalni ravni in bi tako postala edina in za vse veljavna morala, potem ne bi imelo nobenega smisla in pomena te morale postaviti pod vprašaj ali ji morda celo očitati nemoralnost, kajti deskriptivnost in faktičnost te morale bi bila edina možna kriterija za njeno presojo. Skratka presojala bi lahko le samo sebe, pri čemer bi bil postopek presoje vselej tautološki. Isto bi merilo istost same sebe. Zakaj je to problem? Hösle navaja naslednji konkretni primer: Predstavljajmo si, da bi Hitlerju uspelo pred zavezniki narediti atomsko bombo. Vemo, da je nacistični Nemčiji zmanjkalo zelo malo časa, pa bi kot prva lahko uporabila to smrtonosno orožje, s katerim bi lahko nedvomno v svojo prid obrnila celoten potek druge svetovne vojne, skratka podobno, kot je to zaradi uporabe atomske bombe uspelo ZDA. Če bi se to zgodilo, potem bi nacionalsocialistična totalitarna morala verjetno postala globalna morala sveta. Če zdaj vztrajamo pri tem, da ne obstaja bistvena razlika med deskriptivnostjo in normativnostjo, med faktičnostjo in moralnimi ideali, potem nihče ne bi mogel ničesar reči zoper takšno moralo. Če namreč zanikamo obstoj moralnih norm, ki faktičnost transcendirajo, potem bi bilo preprosto nesmiselno določene obstoječe in delujoče vrednostne navade in običaje razglasiti za nemoralne. Še več: »Hitler bi imel v moralnem smislu celo prav« (Hösle, 1997, 113).

Oba ugovora, tako formalnologični kot konsekvencialistični, jasno kažeta, da normativnosti preprosto ni mogoče prepričljivo ubežati, da nas nenehno zasleduje in se nas trdno drži celo takrat, ko smo prepričani, da normativnost ni niti možna niti smiselna; drži se nas v obliki normativnosti tega prepričanja samega, prepričanja, ki se samo postavlja za merilo in normo. Če pa nam je za moralnost in normativnost preprosto malo mar, potem nas bo prej ali slej dosegel moralni srd tistih, ki so se proti svoji volji prisiljeni soočiti z učinki našega strateško racionalnega egoizma. Izbris razlike med deskriptivnostjo in normativnostjo, med bitjo in najstvom ter posledično ločitev politike od obče veljavnih moralnih načel je torej potrebno, tudi v tem se s Höslejem povsem strinjam, zavrniti kot nihilizem. Politika je sicer lahko

in celo mora biti postavljena nad individualno moralo, ne more pa se odtegniti moralnosti kot načelnemu razmisleku o dobrem, pravičnem, humanem ter o svobodi. Če družbi ne uspe vzpostaviti delujoče in faktičnosti nadrejene strukture moralnih vrednot in norm, potem je prepuščena na milost in nemilost političnih interesov, ki jih nič več ne more nadzirati. Razlika med prav in narobe pa s tem dokončno postane pravica močnejšega.

Pravzaprav ima družba samo dve možnosti: bodisi doseže konsenz o normativni morali zavezujočih meril, norm in vrednot ali pa najstvene strukture prepusti trgu in javnemu prostoru ter s tem prevladujoči logiki interesov in moči.⁴¹ Vnovično naraščanje interesa za vprašanja moralnosti politike v zadnjem času jasno kaže, da kritična civilna družba kot jedro vsake vitalne demokracije čedalje bolj odločno terja prvo možnost. Glavni razlog za razočaranje, jezo, srd in dvigovanje uporniškega duha, ki na politike naslavlja čedalje odločnejše zahteve (Hessel), je paradokso prav faktičnost sama, je dejansko stanje sodobnega sveta in njegove številne anomalije in razmrežene večdimenzionalne krize, ki nazorno in čedalje bolj boleče kažejo, da faktičnost sama sebe ne more uspešno upravljati, da je skratka slep mehanizem, ki je človeštvo, morda pa tudi ves planet, pripeljal na rob možnega propada. Če k temu dodamo zgoraj izpeljane teoretične argumente in antropološko konstanto najstvenosti človekove biti, potem imamo v rokah dobre razloge, zakaj se je smiselno ponovno zavzemati za splošnoveljavno in zavezujočo normativno moralo kot tisto vrednostno legitimacijsko instanco, ki edina lahko regulira medsebojna razmerja med različnimi sistemi najstev.

4.5 Civilna družba kot moralni subjekt

Toda četudi, kot kaže, tak sklep lahko sprejmemo kot smiseln in celo nujen, s tem dejansko šele stopimo v resnično jedro moralnih problemov, znotraj katerega se bomo morali spopasti še z zadnjim in na videz nepremagljivim nasprotnikom: Katero moralo želimo postulirati na raven obče normativnosti in jo brez izjem predstaviti kot za vse zavezujočo, nič manj pa tudi, kdo je subjekt, ki premore predrznost, da svetu vsiljuje splošna merila vrednotnega delovanja? Da tega početja ne moremo pričakovati od politikov kot tehnokratov interesov in moči, še manj pa jim ga smemo zaupati, je dovolj razumljivo. Da tega ne moremo zaupati niti

41 Zanimivo je opazovati, da totalitarni sistemi in njihovi posttotalitarni dediči vedno znova kažejo vitalni interes za zanikanje sleherne normativne morale, hkrati pa v en glas kričijo – poglejmo samo naše politične dediče bivšega režima –, da z vrednotami in moralo ni nič narobe. Seveda, takšno stanje jim zelo ustreza, kar pomeni, da je za njih dobro. Pa ne le za njih, tudi tisti politiki, za katere ne obstaja noben višji interes kot odstranitev bivših, s totalitarizmom omadeževanih politikov, amoralnost javnega prostora še kako vneto in s pridom tudi sami izkoriščajo (podrobneje o tem glej poglavje *Svetovni etos in slovenski javni prostor*).

temu ali onemu posamezniku ali posameznici, pa naj v javnosti uživa še toliko spoštovanja in zaupanja, nič manj. Iz dveh razlogov menim, da vloga subjekta, ki bo edini sposoben vleči voz moralne prenove družbe, ne da bi ob tem moral posebej dokazovati svojo legitimnost, lahko v zadostni meri opravi le civilna družba. Ne le zato, ker so to v različnih delih sveta, čeprav obotavljajoče se, že dogaja, drugod, predvsem v razvitejših demokratičnih državah, pa njen vpliv nenehno raste, tudi v Sloveniji, temveč predvsem zato, ker je civilna družba v vseh kulturah inkubator in generator tiste normativne morale, ki edina poseduje moč in kredibilnost, da se bolj ali manj uspešno upira amoralnosti družbenih elit, s političnimi vred. Domneve in hkrati tudi želje, da se glavne smernice političnega razvoja v 21. stoletju ne bodo več sprejemale v tradicionalnih centrih političnih moči (ministrstvih in vladah), temveč znotraj kritične civilne družbe, je čedalje pogosteje slišati z vseh strani, tudi akademskih, predvsem pa iz civilne družbe same.

Če sta morala in politika, temelječi na najstveni strukturi človekove biti, dejansko naravni zaveznici, kot sem to zapisal v uvodnem delu, potem moramo dejansko razmerje med njima v večjem delu zgodovine zavrniti ne le kot nenaravno, temveč tudi kot patološko. Morda se zdi komu izraz patološko pretiran, toda pomislimo naslednje: Če s politiko mislimo simbolno formo neposrednega, konkretnega upravljanja države in njenih institucij, ki naj z operativnim izvrševanjem konkretnih ciljev zagotovi temeljne razmere za dobro delovanje družbe na vseh relevantnih področjih skupnega življenja, z namenom vzpostavljanja občje blaginje, ter to njeno poslanstvo primerjamo z aktualnim stanjem sveta in planeta, za katero je zgodovina svetovne politike bistveno odgovorna, potem diagnoza patologije najbrž ni pretiravanje. Če politika kot sistem celovitega upravljanja življenja (biopolitika) človeško kot tudi zunajčloveško življenje pripelje do roba njegovega možnega uničenja, kaj je potem to drugega kot izraz bolezensko samouničujoče oz. kancerogene simbolne tvorbe? Mar iz tega potem ne sledi, da je zdrava politika upravljanja življenja lahko le tista, ki življenje krepi, ga neguje in zanj skrbi? Mar to ne pomeni, da lahko edino na temeljih vzajemno pogojujočega razmerja med moralo in politiko, znotraj katerega prva pogojuje in vrednostno usmerja drugo, klijejo tiste strategije upravljanja življenja, ki so splošno sprejemljive in vselej tudi vrednotno preverljive? In mar to slednjič ne zahteva, da se znotraj vsake politike občje interesi nujno morajo postaviti nad individualne že zato, ker je politika vselej način upravljanja občje in ne posameznega, ker je praktično usmerjena v celoto življenjskih odnosov neke družbe in njenega naravnega okolja in ne na izvzete partikularne dele? Ker pa je politika doslej skozi zgodovino zavestno soustvarjala tiste razmere, ki so bile nenaklonjene pravičnemu razmerju med deli in celoto, ker je iz faktičnosti pregnala univerzalna najstva, ker je torej sledila le paradigmi subjektivnega

egoizma, je posledično ustvarila ne le patološke, temveč hkrati tudi nesmiselne politične razmere, znotraj katerih so se subjektivni interesi povzpeli na družbeno goro občosti in si jo slednjič v obliki države tudi podredili. Subjektivni interes, ki se povzpne na vrh gore državne občosti zgolj zato, da zadovolji in uresniči svoje lastne smotre, ki torej ni sposoben ali voljan občosti upravljati z vidika interesov te občosti same, tam ne more početi nič drugega kot to, da občost izkorišča in instrumentalizira kot talko lastnih oz. strankarsko političnih interesov. Občosti služi le toliko, kolikor je minimalno potrebno, da vzdržuje videz kredibilne politike. V tej sprevertitvi razmerja med partikularnimi in univerzalnimi interesi se skriva temelj patološke perverzности aktualnih političnih praks.

Različne interese življenja lahko smiselno in verodostojno upravljajo le tisti interesi, ki sami sebe predhodno zavestno postavijo v službo upravljane občosti. Postaviti lastne, subjektivne, kontingentne interese v službenje univerzalnim interesom pa od nekdaj velja za bistvo moralnosti. Kdor tako kot politiki upravlja množstvo različnih življenj ali življenje v njegovih razlikah, ta mora, če naj bo njegova dejavnost moralna, množstvo in občost ne le umevati, temveč tudi čutiti kot skupno dobro. Zavezan mu mora biti tako miselno kot čustveno. Zmožnost, da skupno dobro umevamo, čutimo in udejanjamo, pa definira smisel normativne in odgovorne morale. Edina dopustna in smiselna forma politike je torej lahko le tista, ki na mesto lastne volje postavi občo voljo in se zanjo zavzema z vsemi individualnimi umskimi in emocionalnimi kompetencami; je torej tista politika, ki jasno spozna, da je sama lahko le dekla občosti in s tem moralnosti in nikakor obratno. Ker pa tega, kot čedalje bolj spoznavamo, aktualne politične strukture niso v zadostni meri sposobne, je dolžnost civilne družbe, da naredi vse, kar je v njeni moči, da se vzpostavijo zdrava, na jasnih moralnih načelih temelječa razmerja. Da je k tej nalogi kot prva poklicana prav civilna družba, izhaja že iz tega, ker prav ona pomeni najbolj neposredno in vitalno obliko artikulacije občnih interesov.

Kako sprevertjene so pravzaprav razmere, znotraj katerih novoveška politika deluje, razmere, ki jih je sebi v prid vneto in nenehno ustvarjala, vidimo tudi v tem, da je ona edina dejavnost, ki jo formalno lahko opravlja vsak, ne glede na strokovne kvalifikacije, osebnostno-moralne značilnosti in druge specifične kompetence. Edino, kar mora politik resnično dobro znati, je, da se zna spretno dobrikati volivcem. Če politično dejavnost vzamemo resno, resno pa smo jo dolžni vzeti že zato, ker je od nje v mnogočem odvisna kvaliteta naših življenj, čedalje bolj pa tudi obstoj človeštva in celotnega planeta, potem je to najtežja in najodgovornejša dejavnost, ki jo kdo lahko opravlja. Zato je logično, da bi se s politiko smele ukvarjati samo najbolj modre, moralne, razgledane in splošno kompetentne osebe, kot sta to nedvoumno

spoznala že Platon in Aristotel. Vendar je jasno, da teh kriterijev aktualni politiki ne bodo sprejeli, še manj uveljavili, sicer bi morala velika večina pri priči zapustiti svoje funkcije. Edina, ki bi to morala in ki to lahko stori, je civilna družba. Bodisi skozi različne oblike neformalnega pritiska bodisi skozi aktivnosti za spremembo političnega sistema, ki bo temeljil na jasnih in zavezujočih etičnih standardih.

Nečesa pa tudi civilna družba nikakor ne sme pozabiti, če ne želi že v izhodišču napraviti verodostojnosti: svoje lastne odgovornosti za dane politične razmere. Če so v demokratičnih družbah svobodne volitve tiste, ki vsakokrat vzpostavljajo nova razmerja političnih moči, potem to pomeni, da smo volivke in volivce tisti, ki na oblast volimo prav tiste politike, nad katerimi se potem zgražamo. V vsakem človeku sta Machiavelli in Kant, to pomeni logika strateške racionalnosti in subjektivnih interesov na eni in logika absolutne moralne brezpogojnosti na drugi strani; tudi to je pravzaprav antropološka konstanta. Vsak vse življenje bije bitko med tema dvema ognjema in zanjo odgovarja. Toda tisti, ki naj kot politik zastopa interese države in njenih državljanov, lahko svoje poslanstvo dobro opravlja le tedaj, če v njem Kant in Machiavelli stopita v pravo razmerje. Da ima večina politikov v sebi močnega Machiavellija in zelo šibkega Kanta, je znano. Ali bo sposoben v sebi prebuditi tudi Kantov glas, pa morda niti ni toliko odvisno od njega samega, kolikor predvsem od volivcev, ki takšne politike volijo ali ne volijo ter to od njih terjajo ali ne terjajo. V končni fazi je tako vprašanje moralnosti politike predvsem problem moralnosti volivcev. Politika je namreč v marsičem takšna, kakršni smo volivci.⁴² Če dopuščamo njihovo amoralnost, potem je to jasen znak naše lastne moralne brezbriznosti. Če to drži, potem je treba moralnost ustvarjati in poglobljati tudi in predvsem na ravneh individualnosti ter javnega prostora.

4.6 Svetovni etos kot moralna platforma politike prihodnosti

Dolgujemo še odgovor na vprašanje, katero moralo želimo postaviti na raven obče normativnosti, in jo brez izjem predstaviti kot za vse zavezujočo. Pravzaprav je to vprašanje zavajajoče, saj predpostavlja, da svet potrebuje skupno moralo. To pa vsekakor ne drži. Bilo bi povsem nerealno in celo neumno pričakovati, da bo globalna svetovna skupnost končno vzpostavila neko novo etiko, ki ji bo zanesljivo

42 Še posebej za slovenski volilni prostor velja, da imamo v njem razmeroma nerazsvetljen, lahko bi celo rekli verski odnos do političnih strank. Nam simpatične stranke in njihove vodje pre pogosto častimo kot male bogove, tiste, ki ne mislijo enako kot mi oz. nam ljube stranke, pa sovražimo kot hudiče. Karkoli storijo eni ali drugi, to vselej vrednotimo s stališča že vnaprej potegnjene razmejitvene črte med dobrim in zlim; žal to velja tudi za številne intelektualce in, kar še bolj zbuja skrb, medije oz. novinarje, poročevalce in najrazličnejše komentatorje ter t. i. politične analitike. Dokler skratka tudi drži volivk in volivcev ne bo v pretežni meri umna, kritična in se bo pri tem ravnala po obćih moralnih načelih, dokler bodo skratka naša dejanja še naprej uravnavali nereflimirani ideološki vzgibi in osebni interesi, bo razmere v naši družbi nemogoče premakniti na bolje.

kazala pravo smer na številnih razpotjih dobrega in zlega. To ne samo ni možno, tudi nujno ni. Še manj pa je možno in smiselno, da ena sama morala iz tega ali onega kulturno-ideološkega konca sveta prevzame vodilno vlogo in postane neka-kšna metamorala. Vsa podobna razmišljanja lahko in moramo zavriniti kot bodisi utopična ali ideološko zaslepljena. Dosti bolj realno in hkrati pragmatično je, da skušamo izhajati iz tistega minimalnega nabora moralnih načel, standardov, pravil in vrednot, ki jih v njihovi enakosti in podobnosti prepoznavamo v vseh religio-znih in sekularnih moralnih tradicijah in se ga trudimo odločneje in vztrajneje kot doslej držati ter ga po možnosti ponotranjiti do tiste ravni, ko moralne norme lahko postanejo navade oz. vrline. Nič si skratka ni treba izmišljati na novo, kajti vse moralne norme, ki jih človek in človeštvo potrebuje za zadostno vrednotno orientacijo skozi labirinte svobode, namreč že imamo. In to ne od včeraj, prav tako ne od začetkov antike, temveč praktično od začetkov zgodovine civilizacij in še dlje nazaj, čeprav seveda ne nujno tudi v pojmovni obliki. Svet, kot bi dejal Hans Küng, danes bolj kot kdaj prej potrebuje enotni in zavezujoči etos elementarnih etičnih standardov. Ker pa so osnovna načela človečnosti ter moralne smernice, kot so spo-štovanje življenja, solidarnost, pravičnost, resnicoljubnost, nedvomno univerzalne narave, ker skratka ne poznajo kulturno-civilizacijskih meja, zato upravičeno lahko govorimo o praetosu elementarne človečnosti. In prav to pomeni in v sebi povzema Küngova skovanka svetovni etos; ne gre skratka za skupno moralo, ta namreč po-meni najširšo praktično strukturo vrednotnih orientacij človeka in družbe, temveč za platformo izbranih elementarnih moralnih načel, ki so lastna večini svetovnih moral. Z njimi sicer ni mogoče odgovarjati na vse moralne dileme, v katerih je sodobni človek, prav gotovo pa so te dovolj zanesljivo in trdno moralno izhodišče za moralno orientacijo znotraj globalne družbe.

Projekt razsvetljenstva, ki je postuliral zahtevo po avtonomnosti uma, še ni končan. S seboj je prinesel nedvomne moralne pridobitve, kot so dostojanstvo vsakega člo-veka, ne glede na rasne, kulturne ali jezikovne razlike ter varstvo človekovih pravic in svoboščin. Ker pa je bil v svojem temelju omejen na racionalnost ali celo na enostransko vero v človekovo racionalnost, je njegov moralni domet ostal močno omejen. Moralnost namreč ni enostranska zadeva uma, kot je to želel verjeti Kant, temveč tudi in predvsem izraz naravnih moralnih občutkov, volje, vzgoje, navad in širših kulturnih, socialnih, političnih, ideoloških ter drugih vidikov. Projekt razsve-tljenstva uma je zato treba nujno dopolniti z *etičnim razsvetljenstvom* ter tako eno-stransko dominanco strateške racionalnosti smiselno dopolniti z razsvetljenstvom etosa kot novega, na človečnosti človeka temelječega moralnega entuziazma. Vemo, da si je razsvetljenstvo v veliki meri prizadevalo prav za moralne cilje humanizacije človeštva, toda ker je pri tem stavilo samo na razum, se je projekt humanizacije

ustavil, še preden bi se sploh lahko začel. Antropološki redukcionizem, ki bistvo človeka omejuje na razumnost, je dosti preozek, da bi lahko ustrezno oz. celostno nagovarjal človeka in odgovarjal na njegove zahteve, zlasti pa ne na moralne. Kün- gov pojem etosa kot globalne moralne paradigme pa ni le stvar razuma, temveč predvsem stvar psihofizične celovitosti človeka v njegovi človečnosti. Ta pa se v vseh kulturah izraža enako: kot temeljni občutek in vednost za skupno dobro.

Če je klasično obdobje razsvetljenstva razum iz božje transcendence prestavilo v imanenco človeka, potem mora novo razsvetljenje enako storiti z etosom in ga uveljaviti kot *praetos elementarne človečnosti*. Morda se sliši nenavadno, toda sodobne demokratične kulture se z delno izjemo protestantskih dežel še vedno niso znebile srednjeveške paradigme o brezvrednosti faktičnega sveta. Ta je bila sicer z vidika gospodarskega, znanstvenega in tehnološkega napredka zelo uspešna, popolnoma pa je odpovedala – logično – na neposredni ravni zagotavljanja in uresničevanja človekovih duhovnih potreb. Bistvena naloga etičnega razsvetljenstva je potemtakem tudi v tem, da vrednostni vakuum faktičnega življenja ponovno izpolni z njemu imanentnimi vrednotami in vrlinami ter iz etike kot kritičnega razmisleka o morali, kot to odločno terja tudi Kün- g, naredi javno potrebo najvišje vrste.⁴³

Iz zgodovine vemo, da so bila v moralnem smislu najbolj entuziastična prav tista obdobja, ki so temeljila na lastnem družbenem etosu, na jasnih in zavezujočih ter hkrati ponotranjenih vrednotah, ki so hranila prepričanja ljudi in jih motivirala k dobremu delovanju. Rečeno še zlasti velja za klasično obdobje razsvetljenstva oz. za 18. stoletje, ki je svoj moralni entuziazem črpalo iz prepričanja, da je razum že sam na sebi najvišja moralna kategorija. Ne glede na to, da se je ta predpostavka izkazala za zmotno, to za moralnost posameznikov ni bilo ključno. Odločilno je bilo prepričanje o človečnosti človeka in viziji možnosti njegovega vesplošnega udejanjanja. V tem kontekstu se povsem strinjam z Albertom Schweitzerjem, ki je v svojem temeljnem delu *Kultura in etika* zapisal, da bistvo kulture ni v njenih materialnih dosežkih, temveč v idealih, ki določajo njena prepričanja. Samo tam, kjer imajo prepričanja moč nad dejstvi, kjer skratka najstva določajo in usmerjajo bit, lahko kulture v zadostni meri uresničujejo humanost posameznikov in druž- be.⁴⁴ Če se želi globalna kultura danes in v prihodnje uspešno spopasti z moralnim relativizmom, z egalitarnim pluralizmom vseh možnih najstev ter z brezbržno dominanco strateško-egoistične racionalnosti, potem bo tudi sama morala vložiti iskren napor v iskanje, utemeljevanje in udejanjanje skupnega, globalnega etosa in

43 O tem podrobneje v študiji *Ideen zu einer postsäkularen Ethik*, v: Schweidler/Oslaj, 2014.

44 Seveda je to le nujni, ne pa tudi zadostni pogoj. Tudi nacistična in stalinistična ideologija sta namreč obliki premoči prepričanj nad dejstvi. Zadostni pogoj je ustvarjen šele takrat, ko prepričanja v univerzalnem smislu lahko veljajo za moralna, to pomeni, da so obče sprejemljiva in zavezujoča.

skupnih etičnih prepričanj. Ta seveda bogastva kulturnih razlik ne bo odpravljal, temveč jih bo nasprotno v njihovi različnosti šele resnično krepil ter legitimiral. Ker pa ta etos že obstaja v obliki globalnih vrednotnih usedlin, ga je zato treba le še očistiti njegovih navideznih oblik kulturne ekskluzivnosti, njegove partikularne, zaprašene in v intimnost posameznika pregnane relevantnosti, ter ga z vso odločnostjo in s skupnimi naporimi umestiti v javne prostore ter ga v njih razglasiti za njegovo najvišjo potrebo in nalogo.⁴⁵ Seveda pa tudi za svetovni etos velja, da je za njegovo uveljavitev potreben globalni družbeni konsenz. Brez slednjega bo tudi svetovni etos doletela usoda še enega v verigi dobro mislečih, a vse preveč naivnih projektov. V bran upanju in realnemu optimizmu pa je vendarle treba dodati, da noben razmislek o etosu doslej še ni bil postavljen na tako realne in hkrati globalne temelje, da noben še ni nastopal v času, ki po višji stopnji moralnosti ne le kliče, temveč jo tudi roteče zahteva, da noben še ni vstopil v Organizacijo združenih narodov ter v njej nagovoril toliko vplivnih politikov, noben še ni za isto mizo spravil vseh svetovnih religij, noben še ni tako pogumno vstopil v številne vzgojne programe na najrazličnejših koncih sveta in da ne nazadnje še noben ni bil tako preprost, prepričljiv in splošno razumljiv kot prav projekt svetovnega etosa.

Z vidika naše ožje teme razmerja med moralo in politiko je pomembno izpostaviti, da je ideja svetovnega etosa v politiki že pustila nezanemarljive sledi, četudi so te za zdaj bolj deklarativne narave. Na pobudo Hansa Kunga je Generalna skupščina Združenih narodov 1. septembra 1997 takratnemu predsedniku OZN Kofiju Annanu posredovala predlog splošne deklaracije človekovih odgovornosti (*Universal Declaration of Human Responsibilities*), ki jo je podpisala takrat cela vrsta eminentnih državnikov (*Inter Action Council*) s sopobudnikom in prvopodpisanim Helmutom Schmidtom na čelu ter Mihailom Gorbačovom, Jimmyjem Carterjem, Valeryjem Giscardom d'Estaingom, Šimonom Perezom in Franzem Vranitzkim.⁴⁶ Ta žal sicer nikoli ni bila sprejeta, je pa jasno nakazala interes najvplivnejših svetovnih politikov, da se človekove pravice in svoboščine, ki jih je OZN deklarativno sprejela že leta 1947 in jih ščitijo ustave vseh demokratičnih držav, dopolnijo tudi z odgovornostmi in dolžnostmi. V njej so v obliki nosilnih poglavij deklaracije smiselno povzete temeljne norme svetovnega etosa: načeli človečnosti (dostojanstvo in zlato pravilo) ter temeljne etične smernice – nenasilje in spoštovanje življenja, pravičnost in solidarnost, resnicoljubnost in strpnost, vzajemno spoštovanje in partnerstvo. Deklaracija človekovih odgovornosti politike in politikov sicer ne nagovarja neposredno, vendar pa predlagana načela odgovornega delovanja veljajo za vse ljudi,

45 Podrobneje v poglavju *Svetovni etos in slovenski javni prostor*.

46 V slovenskem prevodu je v celoti objavljena v Kung, Hans, 2012: *Priručnik Svetovni etos – Vizija in njena uresničitev*, Partner Graf, Grosuplje.

torej tudi za politike. Ne po naključju je bil prav prvopodpisani Helmut Schmidt, ki še danes v častiti starosti velja za najbolj cenjenega nemškega povojnega kanclerja, tisti, ki je kmalu zatem, leta 1998, v Nemčiji izdal knjigo z naslovom »Na poti k javni morali« (*Auf der Suche nach einer öffentlichen Moral*). V njej se je zgrožen nad aktualnimi političnimi praksami ter nad splošnim razkrojem javne morale zavzel za moralno reformo nemške politike in terjal, da se za politike sprejme zavezujoč etični kodeks. Knjiga je bila v Nemčiji deležna izjemne pozornosti, na srečo tudi med politiki. Prav gotovo so razmeroma visoki etični standardi v nemški politiki danes tudi posledica Schmidtovih prizadevanj.⁴⁷

Hans Küng v viziji svetovnega etosa tudi sam precej pozornosti namenja politiki; ne nazadnje je bil v zadnjih tridesetih letih v zelo tesnih osebnih stikih z vsemi najpomembnejšimi svetovnimi politiki. V sodobni politični praksi je prepoznal dva ekstrema, čeprav ne tudi enakomerno zastopana: neodgovorni machiavellizem in libertinizem na eni ter nespametni legalizem in dogmatizem na drugi strani. Prvi je vsekakor prevladujoč, drugi pa se pretežno nanaša le na vatikansko politiko, s katero je bil Küng kot eden največjih katoliških teologov 20. stoletja večji del svojega aktivnega življenja v konfliktnem razmerju. Kot recept za novo postmoderno politično paradigmo predlaga »srednjo pot odgovornega uma« (Küng, 2012, 109). S tem predvsem misli na »etiko odgovornosti in etiko načel, ki se izogibata machiavellizmu in togemu upoštevanju načel«, ter skupaj z Maxom Webrom od politikov terja pravilno uporabo treh za dobre politike bistvenih lastnosti: »strast, občutek odgovornosti in pravo mero« (Küng, 2012, 110). Tudi na podlagi teh zahtev in pričakovanj na račun bodoče politike je jasno, da nova moralnopolitična paradigma svetovnega etosa nikakor ni ta ali oni dogmatski normativizem, temveč dinamična kategorija etosa elementarnih načel človečnosti, ki z vso potrebno odgovornostjo vstopajo v faktičnost politične realnosti in glede na njene potrebe in skupaj z njo oblikujejo nove, moralno vzdržne politične vizije in obča moralna prepričanja.

Če znotraj političnega univerzuma za zdaj še vedno prevladuje dinamična amoralnost, ki se hitro prilagaja danim razmeram, in jih izkorišča za svoje ozke interese, pa nova moralnopolitična paradigma zahteva moralno dinamičnost, ki odgovorno in po meri vzpostavlja nove in produktivne oblike komplementarnosti med etičnimi ideali (najstvi) in operativnostjo faktične sfere interesov (bitjo) ter jih usmerja k obče dobremu. Toda samo, če bo civilna družba pri tem odigrala aktivno vlogo

47 V tej luči delujejo izjave nekaterih naših najvidnejših intelektualcev in tudi (bivših) politikov, da pri nas z vrednotami ni nič narobe, že skoraj tragikomično. Najbrž s pomilovanjem gledajo na sever in se čudijo tamkajšnjim amoralnim praksam. Pri nas namreč in na srečo ni treba ničesar storiti ali izboljšati, se za nič moralnega zavzemati, saj vendar z moralo ni nič narobe. 'Ubogi Nemci lahko o tako vzorni moralnosti le sanjajo'.

vitalne kritične in moralne vesti, od katere bodo prihajale temeljne moralne spodbude, zahteve ter tudi odločna in zrela dejanja, in samo če bomo v skladu s tem tudi volivci postopoma postajali bolj kritični in odgovorni, lahko trend prevladujočega političnega sektaštva in dinamične amoralnosti postopoma obrnemo v smer odgovorne politike za tretje tisočletje. Če prav pomislimo, druge možnosti sploh nimamo; čas in prostor na nas že dolgo naslavljata jasne zahteve. Na zrelosti družbe, tako globalne kot lokalne, pa je, da te zahteve prepozna in se nanje ustrezno odzove. To pa v prvi vrsti pomeni nujnost brzdanja anarhične faktičnosti z uzdami elementarnega etosa človečnosti. Ali se bo iskani 'normativni softver' vitalnega in obče sprejemljivega moralnega sistema najstev pri tem imenoval svetovni etos ali kako drugače, pa je zgolj nepomembna terminološka dilema.

Ne glede na to, ali bo in kdaj sploh bo politika vstopila v moralno vzdržno službo obče dobremu, in ne glede na to, kakšen naj bi bil v vseh podrobnostih etos, ki mu bo pripravljena slediti, vedeti moramo, da zaradi tega ne politika ne drugi sistemi upravljanja, nič manj pa tudi posamezniki ne bodo v absolutnem smislu postali moralni. Prav gotovo ne. Bo pa politika, skupaj z njo pa tudi državljani, gotovo bolj moralna, kot je zdaj. Moralnost je namreč praktični ideal, h kateremu se lahko, kot je to poudarjal že Kant, neskončno približujemo, ne da bi ga lahko kdaj resnično dosegli. Pomembno pa je, da se na to pot zavestno in svobodno odpravimo vsi, vedoč pri tem, da ta ne bo lahka ne hitra, in se pustimo meriti le glede na tista načela, ki neizpodbitno lahko veljajo kot univerzalna moralna najstva.

Začeli smo z antičnim idealom komplementarnosti morale in politike, končujemo pa s primernim upanjem in optimizmom, da ta ideal ni neuresničljiv; zlasti ne danes. Pri iskani novi komplementarnosti med najstvi in bitjo ter moralo in politiko, za katero stoji in jo podpira vizija svetovnega etosa, pa nikakor ne gre za poskus nekritične reaktualizacije Platonovega ideala države ter njegove zahteve, da najvišji državniki lahko postanejo le filozofi – filozof namreč že dolgo ni več to, kar je v njem želel videti Platon –, bi pa bilo v vsakem primeru dobro, ko bi politiki po svojih osnovnih prepričanjih vsaj malo postali času primerni platoniki ter se v svojem delu po svojih najboljših močeh trudili za uveljavljanje idealov etosa v političnem in javnem prostoru. Da bi etos čim hitreje našel pot v javni in politični prostor, pa ga moramo nanjo postaviti mi. S tem je krog sklenjen. Zavrtimo ga!

5 O temeljnih pogojih možnosti delovanja pravne države

Da je ena od bistvenih predpostavk demokracije, ki naj bo vredna svojega imena, dobro delujoč pravni sistem, to bolj ali manj vemo vsi. V področje neznank in s tem težav vstopimo takrat, ko se vprašamo, kateri so temeljni pogoji uspešno delujočega pravnega sistema, od česa je skratka v osnovi odvisno dobro delovanje pravne države in posledično demokratične družbe kot celote. Zastavimo si naprej preprosto in samoumevno vprašanje: Kdaj smemo trditi, da pravna država dobro deluje? Preprostost vprašanja določa preprostost odgovora: Pravna država deluje dobro takrat, ko njene institucije in državljani v veliki oz. zadostni meri ravnajo v skladu s pravnim sistemom države. Ta odgovor je sicer logično pravilen, toda v svoji tавтоloškosti hkrati tudi banalno samoumeven in malo poveden, saj v celoti zanemari problem pogojev možnosti delovanja pravne države. Ker tako pomembno vprašanje, kot je delovanje pravne države, gotovo ne more biti rešljivo zgolj na ravni logike, temveč nujno vključuje najširše teoretske in praktične ravni razumevanja in delovanja družbe, je treba izhodiščno vprašanje našega razmisleka dopolniti in ga zapisati v bolj izostreni obliki: Kdaj in zakaj institucije in državljani delujejo ali ne delujejo v zadostni meri v skladu s pravnim sistemom?

5.1 Spoštovanje pravnega reda

Dovolj splošen odgovor, ki se v obliki nekakšne izhodiščne delovne hipoteze ponuja sam od sebe in je pri tem hkrati tudi izkustveno utemeljen, se glasi: Upravičeno lahko domnevamo, da institucije in državljani v zadostni meri delujejo v skladu s pravnim sistemom takrat in zato, ko in ker izkazujejo zadostno stopnjo *spoštovanja* do pravnega sistema države, v kateri živijo. Kdor namreč spoštuje pravni sistem, pri tem je verjetnost, da bo deloval v skladu z njim, bistveno večja kot pri nekom, ki tovrstnega spoštovanja ne čuti in ne izkazuje. Možno sicer je, da nekdo ravna v skladu s pravnim redom, tudi če do njega ne goji nobenega spoštovanja. Vendar pa prakse, ki ne temeljijo na najširšem spoštovanju pravnega sistema, zagotovo ne omogočajo njegovega dobrega delovanja v celoti, saj takšne osebe, prvič, pravnost uporabijo praviloma bodisi le takrat, ko si v konfliktnih situacijah z drugimi državljani in institucijami od njega obeitajo pridobitev ali potrditev osebnih koristi ter zadovoljitev svojih moralnih ali materialnih interesov, na splošno pa ostajajo do njega ravnodušne, ali pa, drugič, takrat, ko mu sicer v večini primerov zvesto sledijo in se mu ponižno uklanjajo, vendar zgolj zaradi strahu pred možnimi sankcijami oz. zaradi moči državnih represivnih aparatov.

V prvem primeru nespoštovanja pravnega reda, ko zgolj občasno in zaradi naših osebnih nagibov delujemo v skladu z njim, pravo ni več obči smoter, ki naj zagotavlja red in pravičnost za vse in na vseh ravneh, temveč le še instrument, namenjen parcialnim interesom posameznikov in institucij. Z gotovostjo lahko trdimo, da ta oblika nespoštovanja pravne države močno prevladuje v slovenskem prostoru, pri čemer nikakor ni omejena le nanj. Če prvi primer razkriva posameznika kot avtonomno osebo, ki se brez strahu in moralnih zadržkov postavlja po robu sistemu, s čimer se postavlja nad sistem in si ga podreja kot sebi služee orodje, pa drugi primer, ko posamezniki praviloma vedno sledijo sistemu in se mu pri tem podreajo v celoti, vendar zgolj zaradi strahu pred njegovo močjo, razkriva neavtonomne oz. nerazsvetljene individuumе. Tovrstno samozadolženo podrejanje, ravno kolikor ga zaznamuje njegova nekritična predrazsvetljenska drža, pa se ne dogaja zato, ker bi posamezniki razumeli in spoštovali družbeno vlogo in pomen pravnega reda, temveč izključno zato, da bi obvarovali posamezne koščke svoje samostojnosti in navidezne avtonomnosti, tiste koščke intimnosti in človeške nedotakljivosti, kamor ta sistem praviloma ne more in – vsaj v večini demokratičnih družb – tudi ne želi vstopiti.

Na tovrstnem predrazsvetljskem razumevanju naravnega stanja človeka kot nasilnega in hkrati s strahovi za lastno življenje in preživetje zaznamovanega bitja temelji Hobbesov koncept družbene pogodbe, ki naj bi se ji posamezniki prav iz strahu pred lastno smrtjo brezpogojno uklonili ter opravili prostovoljni prenos moči na državo kot suverena, ki jim naknadno v zameno ponudi celovito pravno zaščito. Predrazsvetljenska narava opisanega odnosa do države in njenega pravnega reda se kaže v tem, da jo v prvi vrsti ne določa toliko umno in avtonomno moralno spoznanje, temveč predvsem emocionalno razmerje med strahom in skupnim suverenom kot nosilcem neomejene moči. Drugače rečeno, gre za heteronomno razmerje nesvobodnih, državnemu sistemu podrejenih in lojalnih posameznikov. Iz strahu pred možnimi sankcijami je sicer prav tako možna določena oblika spoštovanja pravnega sistema, vendar gre v tem primeru – če že vztrajamo, da gre tudi tu za spoštovanje – za vsiljeno, neavtonomno oz. heteronomno spoštovanje, katerega naslovnik ni toliko pravni sistem kot tak, temveč predvsem lastno življenje posameznika. Bolj kot na pravni red se zato spoštovanje v tem primeru nanaša na iz strahu spodbujeno ohranjanje samega sebe in svoje celotne interesne prtljage. Spoštovanje pravnega reda, kolikor o njem sploh lahko upravičeno govorimo, je pri Hobbesovi družbeni pogodbi kvečjemu oblika vsiljenega, neprostovoljnega spoštovanja, ki ga ne hranita – kantovsko rečeno – svoboda in praktični oz. moralni um, temveč strasti. Ker pa so strasti in čustva kot prevladujoče določitvene moči odnosa do pravne države v notranjem nasprotju z občostjo njene formalnoracionalne

strukture, tak predrazsvetljenski red ne more zagotavljati dobro delujočega pravnega reda, saj temelji na nerazrešenem in hkrati eksplozivnem antagonizmu strasti in razuma, posamičnega in občega.⁴⁸

Na podlagi nezadostnosti obeh oblik, tako predrazsvetljenskega kot tudi razsvetljenstvu zavezanega avtonomno nespoštuječega oz. instrumentalističnega odnosa do pravnega reda, lahko *pogojno sklenemo*, da je *nujni pogoj* možnosti dobrega delovanja pravne države lahko samo *avtonomno spoštovanje*, ki ga do pravnega sistema celostno vzdržujejo svobodne osebe razsvetljene demokratične družbe. Toda tudi natančnejša opredelitev spoštovanja kot avtonomnega spoštovanja še ne dosega stopnje prepričljivega odgovora na vprašanje, kdaj in zakaj institucije in državljani v zadostni meri delujejo v skladu s pravnim sistemom. Tudi za avtonomno spoštovanje držo do pravnega reda namreč velja, da ne zaznamuje nekega samoumevnega vrednotnega stanja posameznikov in institucij do države in njenih ključnih aparatov, temveč je tudi sama odvisna od nekaterih pogojev, ki morajo biti predhodno nujno izpolnjeni, če naj avtonomno spoštovanje prava postane realno družbeno stanje in ne le gola želja.

5.2 O pogojih avtonomnega spoštovanja pravnega reda

5.2.1 Razumevanje prava

Eden izmed osnovnih pogojev možnosti avtonomnega spoštovanja pravnega sistema in njegovega dejanskega in celovitega uveljavljanja je prav gotovo ustrezno razumevanje smisla in pomena prava pri delovanju demokratične družbe. Bolj ko razumemo smisel in pomen demokratične pravne države, bolj ko razumemo, da lahko edino tak sistem v največji meri ščiti svoboščine in pravice vseh državljanov in institucij, ne glede na etnične, rasne, kulturne, ekonomske in najrazličnejše statusne razlike, večja je verjetnost, da bomo ta sistem avtonomno spoštovali; to pomeni iz lastnega uvida in spoznanja. Velja pa tudi obratno: Manj ko razumemo smisel in pomen demokratične pravne države, manjša je verjetnost za njeno avtonomno spoštovanje. Najširše razumevanje funkcije prava znotraj demokratične države torej zagotovo povečuje možnosti za njeno ustrezno delovanje. Toda tudi uresničitev spoznavnega pogoja še ne zagotavlja samodejnosti avtonomnega spoštovanja in njegovega udejanjanja. Zgodovina etike nas prepričljivo uči, da iz spoznanja neke stvari nikoli sledi, da bomo v skladu s tem spoznanjem tudi delovali. Če oseba A dobro pozna smisel in funkcijo pravne države, to še ne zagotavlja, da

48 Kot primer lahko navedemo ne tako redke islamske države, v katerih vedno znova vznikajo žarišča navznoter in navzven usmerjenega nasilja in ki so v pretežni meri izraz politične instrumentalizacije nebrzdanih strasti nerazsvetljenih posameznikov.

ta oseba bo delovala in mora delovati v skladu z njenimi zakoni. Pomislimo samo na ne tako redke pravnike, ki jim razumevanja prava nikakor ne moremo očitati, pa kljub temu ne ravnajo vedno v skladu s pravnim sistemom, ki bi ga po svoji funkciji morali v vseh pogledih zastopati, ščititi in uveljavljati, s čimer jasno kažejo na močno okrnjeno spoštovanje, ki ga čutijo do njega. Osrednji pogoj možnosti avtonomnega spoštovanja pravnega reda se skriva nekje drugje.

5.2.2 Moralnost kot osrednji pogoj avtonomnega spoštovanja

Če drži pogojni sklep, da je nujni pogoj možnosti delovanja pravne države lahko samo avtonomno spoštovanje, ki ga do pravnega sistema celostno vzdržujejo svobodne osebe razsvetljene demokratične družbe, potem iz tega z nedvomno gotovostjo sledi, da problem avtonomnega spoštovanja ali nespoštovanja pravnih zakonov v svojem temelju nikakor ni pravni, temveč *je izključno moralni in etični problem*. Spoštovanje in avtonomnost namreč nista pravni, temveč sta v celoti moralno-etični kategoriji. Če pa je, kot kaže, vprašanje dobro delujoče pravne države v svojem temelju moralni in ne pravni problem, kolikor je pač učinkovitost pravnega sistema odvisna od spoštovanja, ki mu ga izkazujejo državljani, potem je pogosta trditev, da je rehabilitacija določene demokracije, ki ne deluje najbolje, možna skozi rehabilitacijo prava, seveda nezadostna. Ker torej problem učinkovitosti pravnega sistema v svoji osnovi pade v domeno moralnosti družbe kot celote, ker je skratka odvisen od obstoja ali odsotnosti njenih temeljnih vrednotnih drž in praks, iz tega sledi, da lahko možna rehabilitacija demokracije ustrezno poteka samo skozi ustrezno obliko rehabilitacije morale. Rehabilitacija prava – če naj bo vredna svojega imena – je namreč lahko zgolj učinek predhodne rehabilitacije moralnosti in ne njen vzrok. Zakaj? Zato ker je pravni sistem v veliki meri formalna izpeljava in sistemska regulativa že obstoječih temeljnih moralnih načel; na zunanji oz. sistemski ravni zakonov pomeni formalizacijo tistih notranjih moralnih prepričanj, načel, drž, svoboščin, pravic in dolžnosti, ki takšno formalizacijo z vidika uspešnega delovanja države omogočajo in jo na funkcionalni ravni delajo za smiselno.

Morala je tako v zgodovinskem kot tudi teoretskem kontekstu v utemeljujočem odnosu do prava in ne obratno; to nedvoumno dokazuje že sama genealogija njegovega nastanka. Pravo, prek katerega država na formalni ravni z zakoni ščiti samo sebe in njene državljane, lahko vzorno deluje le tedaj – to potrjujejo številni zgodovinski primeri –, če ga utemeljuje podpira in iz njegove formalnosti v življenje prenaša nekaj neformalnega in v osnovi nepravnega, namreč: živo moralno prepričanje državljanov in ne zgolj vednost o tem, da brez dobro delujočega pravnega sistema država v celoti in v vseh njenih delih ne more uspešno delovati. Iz tega

prepričanja in hkratne vednosti, lahko bi tudi dodali, iz spoznanega prepričanja, da je *država* kot formalizirana nadgradnja skupnih interesov in vrednot vseh državljanov tudi sama *vrednota na sebi*, edino lahko raste resnično oz. avtonomno *spoštovanje* pravnega sistema kot *nujni pogoj delovanja pravne države* in uspešne demokracije. V tem smislu velja, da je živeta moralnost posameznikov in njihovo prepričanje, da je pravna država smoter na sebi, osrednji pogoj možnosti avtonomnega spoštovanja pravnega reda in njegovega celovitega udejanjanja.

5.2.2.1 Moralnost sodstva in njegov ugled

Z moralnostjo družbe kot osrednjim pogojem možnosti avtonomnega spoštovanja pravnega reda pa ni mišljena le na prepričanju temelječa moralnost tiste večine državljanov, ki niso neposredni izvajalci in poroki pravnosti, temveč tudi moralnost tiste manjšine državljanov, ki neposredno zastopa pravni sistem kot tak. Iskana moralnost torej ne zahteva le enostranske moralnosti od spodaj navzgor, ne zahteva le tega, da uporabniki demokratične države resnično spoštujemo njen pravni ustroj in mu v celoti zaupamo, temveč v nič manjši meri terja tudi moralnost znotraj pravnega sistema samega. Celovito spoštovanje pravnega reda namreč ni in ne more biti omejeno samo na zunanjo moralno naklonjenost temu redu, temveč mora v enaki meri izkazovati in izžarevati spoštovanje tudi od znotraj, namreč s strani sodstva in njegovih organov. Če se avtonomno spoštovanje pričakuje ali celo terja le na enem koncu palice, samo pri odjemalcih pravnih storitev, potem ta pade iz ravnovesja, spoštovanje pa zdrsne v globino nezaupanja in prezira. Ne le navadni državljan, tudi sodnik mora biti zato moralna oseba, ki s svojim delom kaže spoštovanje do sistema, ki ga neposredno zastopa in uveljavlja. Samo tako je možno graditi ugled sodstva, ki bo pri državljanih zbuja spoštovanje. To pomeni, da si mora pravni sistem iz svoje lastne moralne podstati nenehno prizadevati za ugled, brez katerega še tako globoko moralno prepričanje državljanov o smiselnosti pravnega reda in njegovega spoštovanja sčasoma lahko preide v svoje nasprotje, v prezir in ravnodušnost. Spoštovanje pravnega reda je pri veliki večini državljanov žal, a razumljivo, spoštovanje s pridržkom, je pogojno spoštovanje, saj je precej odvisno od ugleda, ki ga z načinom svojega dela pridobiva ali izgublja sodna veja oblasti. Za celovito avtonomno spoštovanje pravnega sistema je torej nujno dobro oz. moralno delovanje tudi tega sistema samega. Ta pa lahko dobro deluje le takrat, ko ga sestavljajo ne le strokovno, temveč tudi moralno kompetentne osebe. Sodnik, ki pri svojem delu ni hkrati tudi moralna avtoriteta, ne more biti dober sodnik. Sodstvo, katerega člani s svojim odnosom in delom ne izkazujejo spoštovanja do sistema, ki ga neposredno zastopajo, ne more zahtevati brezpogojne naklonjenosti, kaj šele spoštovanja državljanov. Moralnost mora biti torej enakomerno razporejena na

obeh koncih etične palice. Kakor hitro temu pogoju ni zadoščeno, palica zaniha, moralnost oslabi, pravni red pa sčasoma preide v karikaturu samega sebe.

Hrbtna stran spoštovanja, ki ga državljani izkazujemo pravni državi, je ugled, ki ga sodstvo uživa v javnosti; pri čemer ta ugled ni nič drugega kot zrcalo tistega spoštovanja, ki ga sodni sistem navznoter namenja samemu sebi oz. ideji prava ter to dokazuje s svojim delom. Vzajemna povezanost ugleda sodstva in njegovega spoštovanja s strani državljanov pa ne pomeni, da je spoštovanje posledica ugleda oz. da lahko nastopi šele tedaj, ko in če sodstvo s svojim delom prvotno dokaže, da je tudi samo potrjeno jasnim in učinkovitim moralnim standardom in si s tem spoštovanje zasluži. Avtonomno spoštovanje namreč ni in ne sme biti predmet moralne trgovine v slogu daj-dam; ideja pravne države spoštovanje zahteva neodvisno od samega uresničevanja pravnosti s strani državnih organov. Nemoralnost osebe ali institucije A ne odvezuje moralnosti osebe ali institucije B do A. Skratka, iz tega, da del sodstva svojega dela ne opravlja moralno, ne sledi, da lahko v odnosu do sodstva in širše tudi vsi ostali delujemo nemoralno ali celo protipravno. Gotovo pa takšno razmerje pomeni padanje zaupanja v pravno državo in njenega spoštovanja, s čimer se bistveno zamajejo glavni stebri demokratične družbe. V tem se kaže velika, morda celo ključna odgovornost, ki jo mora v funkciji utrjevanja demokratične družbe na svoja ramena prevzeti pravni red. Če temu ni kos, celotno družbo nehote »obsodi« na moralno stagnacijo, s čimer posledično reže tisto vejo moralnosti, na kateri ne nazadnje tudi sam sedi. Prizadevanje za pravnost in demokracijo zatorej zahteva živeto moralnost celotne družbe tako na institucionalni ravni državnega aparata kot tudi pri vsakem posameznem državljanu posebej.⁴⁹

5.2.2.2 Problem odtujenosti in abstraktnosti pravnega sistema

Ob vseh doslej že navedenih in obravnavanih razlogih ter pogojih spoštovanja in nespoštovanja pravnega reda se na kratko zadržimo še pri enem vidiku, ki se v javnosti že dolgo ne navaja in ne izpostavlja več, hkrati pa kaže na prisotnost še vedno

49 Naslednji problem, ki pa ni neposredno povezan s tukaj obravnavano temo, se glasi, o kakšni moralnosti je tukaj govor oz. iz katerega sistema moralnosti naj izhajajo sodobne demokratične družbe. V slovenskem prostoru je to vprašanje žal še vedno izrazito ideološko obremenjeno, s čimer še ne dosegamo stopnje razsvetljene demokratične družbe. Odsotnost minimalnih standardov dialoščnosti med dvema samoooklicanima nosilcema moralnosti, katoliško cerkvijo na eni in razpršenimi liberalnimi strujami na drugi strani, onemogoča vzpostavljanje skupnih moralnih načel in prepričanj, ki jih lahko različni tabori zlahka dosežejo, če so se le pripravljene pogovarjati v dobro skupnosti kot celote. Žal še vedno premalo upoštevamo in o tem vemo, da je moralnost človeka in družbe mogoče uspešno utemeljiti, zastopati in zagotavljati tudi onstran kontraproduktivnih delitev na sekularnost in religioznost. Koncept svetovnega etosa, kot ga je razvil Hans Küng, je ena izmed poti, ki zbujejo upanje. Toda dokler ne bo pripravljenosti za dialog, ki bi bil usmerjen v zagotavljanje razmer za skupno dobro, tako dolgo bodo vsa prizadevanja za rehabilitacijo demokracije ter njenih moralnopravnih temeljev obsojena na akademsko leporečje, s tukaj zapisanimi besedami vred.

nepreseženih elementov heteronomnosti in naivnega sprenevedanja. Enega izmed razlogov moralne disfunkcije prenizkega spoštovanja sodstva gre iskati tudi v še vedno razširjenem vrednotnem mnenju številnih državljanov, ne le v Sloveniji, temveč praktično v vseh demokratičnih in nedemokratičnih pravnih sistemih, da je sodstvo nekakšna samozadostna, represivna in s strani najvišjih državnih organov avtorizirana zakonska sfera, ki je v svoji kafkovski abstraktnosti in odtujenosti povzdignjena nad celotno družbo kot nekakšen brezimni suveren reda in moči. Kot abstraktnemu sistemu, brez živih vezi z lastno družbeno platformo, se mu pripisuje zmožnost, da deluje iz samega sebe oz. iz svojih lastnih struktur, ki ne potrebujejo širše družbene podpore; da je torej kot Hobbesov Leviatan nekakšna grozeča pošast, ki prihaja z drugega sveta ter v svoji samozadostnosti in aroganci tlačí svobodo posameznikov. Seveda takšno mnenje ne vzdrži kritične presoje, saj je tudi samo posledica patološko odtujenih razmerij med državo in državljani, torej nekega stanja, ki spreverča 'naravna' razmerja med državljani in državo na eni ter med moralo in pravom na drugi strani; tista 'naravna' razmerja, po katerih se drugo, država in pravo, nujno utemeljuje in legitimira v prvem, namreč v moralnosti oz. nemoralnosti državljanov. Po eni strani je sicer res, da pravni sistemi družb lahko delujejo tudi kot povsem avtoritarni in samozadostni sistemi reda, ki so državljanom povsem odtujeni, torej kot nekakšne avtistične karikature pravnosti. Po drugi strani pa je pravo glede na svoj moralni izvor in smisel tako na formalni ravni zakonov kot tudi na izvedbeni ravni zagotavljanja pravnega reda specifična nadgradnja in učinek javne morale, ki v veliki meri kodificira in praktično udejanja tiste vrednote, načela in prepričanja, ki jih je v funkciji delovanja države in urejanja medsebojnih razmerij med njenimi državljani mogoče univerzalizirati ter njihovo nespoštovanje sankcionirati; kot izraz okrnjene javne moralnosti pravo zato tudi samo pogosto deluje v nasprotju z moralnostjo. Vedno in povsod, kjer lahko upravičeno govorimo o anomalijah pravnega reda v širšem obsegu, to dejstvo nikoli ni zgolj neki posamezni družbenosistemski eksces, temveč je vselej tudi izraz in učinek moralnega stanja družbe kot celote. Če in ko torej govorimo o patološkem razmerju med državljani in pravnim sistemom, potem je to razmerje tudi samo zgolj ena od možnih variacij patološkosti temeljnih družbenih odnosov kot takih. Kazati s prstom na pravni sistem in v njem prepoznavati glavni vzrok za poglobljajočo se krizo demokracije pa je naivno in neuko sprenevedanje, ki vidi klice zla le okrog sebe, nikoli pa v samem sebi. Uspešno delujoči pravni sistemi so torej tisti, ki pomenijo logično nadaljevanje in formalnopraktično nadgradnjo že obstoječe moralnosti neke družbe, oz. rečeno bolj natančno, so tisti, kjer se obe sferi, ponotranjena moralna prepričanja in povnanjeno pravno delovanje, vzajemno potrjujeta in dopolnjujeta. Samo v takšnih okoliščinah se lahko spontano oblikuje pristno oz. avtonomno spoštovanje do pravnega sistema kot nujni pogoj za njegovo uspešno delovanje.

5.2.2.3 Primer Slovenije in zahteva po depolitizaciji

Zlasti v Sloveniji lahko že dlje časa opazamo sprevrnjenost temeljnih kriterijev možnosti pravne države. V položaju, ko pravnost že dolgo nima več resnične avtonomije, ni izključni cilj ali smoter na sebi, temveč vse prepogosto golo sredstvo, ki je v službi političnih in gospodarskih interesov. Do te sprevrnjenosti pri nas zagotovo lahko prihaja zato, ker je naš pravni sistem brez jasne podpore v moralni bazi državljanov. V odsotnosti živete moralnosti družbe kot celote pravna država lebdi v zraku kot abstraktni oblak, ki ga gospodarskopolični vetrovi pihajo zdaj v to, zdaj v ono smer. Da je v takšnih razmerah prepogosta instrumentalizacija pravne države s strani elit pravzaprav povsem logično stanje, pa je že neko dejstvo, ki kaže na vso globino in resnost krize, v kateri smo se na začudenje mnogih znašli. K vsem splošnim pogojem možnosti delovanja pravne države moramo zato v primeru Slovenije nujno dodati še zahtevo po njeni depolitizaciji; brez slednje in hkratne utrditve avtonomnosti sodstva rehabilitacija prava in demokracije pri nas ne bo mogoča. Ker pa sta oba zahtevana koraka eminentno moralni gesti, kolikor od vseh vpletenih političnih in gospodarskih akterjev terjata radikalno omejitev lastnih interesov in njihovo postavitev v službo skupnih interesov demokratične družbe kot celote, se s tem ponovno vračamo k vprašanju moralnosti kot osrednjemu pogoju možnosti avtonomnega spoštovanja pravnega reda.

Takrat, in samo takrat, ko je pravni sistem naslonjen na občo moralnost in razsvetljenost državljanov in se v njiju in skozi njiju legitimira in uresničuje kot obče dobro, lahko pravna država deluje na način, ki ustreza njeni definiciji in smislu; v nasprotnem primeru, v primeru okrnjene moralnosti in nezadostnega razumevanja smisla demokratične družbe pri pretežnem delu prebivalstva, pa je pravni sistem pogosto lahko le blede senca in karikatura svojega lastnega ideala. To ne pomeni, da ne deluje, prav gotovo pa ne deluje tako, kot bi lahko in kot bi moral delovati. Ker bi pri nas težko govorili o obstoju nekakšne enotno živete obče moralnosti, ki naj bi bila lastna večini državljanov, pravni sistem životari brez svoje vrednostne baze in moralnih korenin. V svoji naraščajoči abstraktnosti in odtujenosti bolj kot obče dobremu služi državi in njenim spreminjajočim se strankarskopolično obarvanim institucijam, s čimer je nujno prikrajšan za tisti elementarni moralni segment, ki ga edini lahko ohranja vitalnega in dobro delujočega: prikrajšan je za spoštovanje, ki bi mu ga morali nujno izkazovati, če naj dobro deluje. Zato je pri nas država s svojimi institucijami nekakšno prosto lovišče materialnih in statusnih privilegijev in ne vrednota z ugledom in spoštovanjem.

5.2.3 Svetovni nazor kot specifična forma kolektivnega moralnega subjekta

Ob ključni vlogi obče moralnosti in razsvetljenosti državljanov želim na kratko odpreti še neki posebni segment razprave o pogojih možnosti pravne države; segment, ki se ne dotika dejanske vsebine moralnosti – ta problem je bil že izpostavljen v opombi št. 49 –, temveč tistega veznega tkiva, ki moralnost posameznikov povezuje in nadgrajuje v živeto moralnost družbe kot kolektivnega moralnega subjekta. Pri tem mislim na vlogo, ki jo imajo pri zagotavljanju moralnosti in pravnosti religije, ideologije ter svetovni nazori, kot nekakšni enoviti, funkcionalni, vrednotni softverski sistemi posameznih družb in kultur. Da bi se izognil spolzkosti govora o religijah in ideologijah, ki sta kot fenomena bistveno širše narave od tu obravnavanih problemov, bom na tem mestu raje uporabljal izraz svetovni nazor, saj bolj nevtravno označuje tisto, za kar mi tukaj gre: kolektivni duh skupnih vrednotnih idej neke skupnosti.⁵⁰ Iz zgodovine vemo, da pravni sistemi držav dobro delujejo predvsem v tistih družbenih sistemih, katerih moralnost ni omejena zgolj na razpršena osebna vrednotna prepričanja in drže, temveč hkrati premorejo tudi skupni, individualnost preraščajoči moralni prostor, ki dobesedno prežema in med seboj v razmeroma enotno vrednotno telo povezuje vse segmente neke družbe. Ne le lažje, tudi neprimerno učinkovitejše je moralno delovanje takrat, ko si temeljna prepričanja, vrednote in cilje delimo z drugimi. Iz tovrstne moralne interakcije praviloma vznikajo okrepljena prepričanja in entuziazem kot dodatni motivacijski naboj pri delovanju in uresničevanju skupnih ciljev, ki znotraj atomizirane moralnosti bolj ali manj samozadostnih subjektov ni možen. Znotraj enotne svetovnonazorske strukture, ki bi kot specifični kolektivni moralni subjekt v sebi povzegal in dejavno živel minimalne skupne etične standarde, povezane s prepotrebnimi racionalnimi oz. kritičnimi zadržki – zaradi česar je ne bi bilo mogoče izenačiti s totalizirajočimi tendencami religij in ideologij –, bi pravni sistem, nošen in spodbujan z entuziazmom najširših družbenih plasti, imel idealne pogoje za svoje ustrezno delovanje. Kot formalna nadgradnja skupnih družbenih idej, spoznanj in prepričanj pravni sistem v takšnih razmerah nikakor ne bi bil več oktroirani sistem reda in zakonov, ki bi ga posamezniki doživljali kot življenju odtujeno sfero prisile in sankcij, temveč, nasprotno, najvišja stopnja formalizacije in zagotavljanja tistih vrednotnih določil, prepričanj in ciljev, ki bi jih vsak avtonomni član družbe hkrati lahko prepoznaval tudi kot svoja lastna. Če se ob tem spomnimo na nalezljivi optimizem in neskončno pozitivno

50 Seveda tudi pojem svetovnega nazora lahko upravičeno zbuja številne pomisleke. Neideološko razumevanje svetovnega nazora sem razvil in predstavil v knjigi *Ethica quo vadis? – Albert Schweitzer in vprašanje renesanse etične kulture*, (Oslej, 2010, 43–58).

energijo iz našega osamosvojitvenega obdobja, potem lahko bolj nazorno razumemo, kaj s svetovnonazorsko razširitvijo moralnosti tukaj mislimo in kakšna naj bi bila njena funkcija pri vzpostavljanju pogojev možnosti pravne države.⁵¹

Težave z zagotavljanjem pravnosti in posledične pravičnosti v družbi pogosto nastajajo takrat, ko neka družba izgublja ali v celoti izgubi bodisi svojo religiozno, ideološko ali sekularno svetovnonazorsko vezno tkivo, njeni posamezniki pa pri tem ostanejo brez družbeno podprte verifikacijske mreže vrednot. Izguba relativne enotnosti, gotovosti in nedvomnosti glede temeljnih vrednotnih vprašanj družbeno moralnost postopoma razkraja v poljubnost in nezavezujočnost relativizma. Iz tega seveda nikakor ne sledi, da je vsaka oblika enotnih in svetovnonazorsko podkrepjenih moralnih redov že neko dobro na sebi, ki je neodvisno od njegovih konkretnih vsebinskih lastnosti in usmeritev. V 20. stoletju smo bili soočeni s številnimi ideološkimi sistemi, ki so še kako vneto in entuziastično vzdrževali skupne ideje, vrednote in spoznanja, pa jih vendarle noben kritično misleči in moralni posameznik zaradi tega ne bi podprl ali jim celo sledil. Pomeni le to, da – gledano na funkcionalni ravni – pravni sistemi ne morejo dobro delovati na ozadju obče moralne poljubnosti in relativizma oz. da lahko delujejo toliko bolje, kolikor bolj je družbeno telo v moralnem smislu homogeno. S kolektivno moralno homogenostjo – dodajmo, da ne bo nespোরазumov – pa ni mišljen neki enotni, totalitarni, ideološko-moralni sistem, ki bi pokrival celotno mrežo človekovih dejanj in onemogočal razlike, temveč minimalni konsenz skupnih vrednot in prepričanj, kot so spoštovanje življenja, pravičnost, solidarnost, poštenost, resnicoljubnost, ki jih poznajo in jim vsaj načeloma sledijo vse kulture. Gre torej za šibki pojem homogenosti, ki ne odpravlja razlik, temveč, prav nasprotno, razlike šele resnično osmišlja in jih povezuje v tisto produktivno dialoško mrežo, ki jo legitimira nabor skupnih moralnih izhodišč.⁵² Razlika, ki namreč ni postavljena v odnos do enotnosti, ukinja samo sebe, je nemogoča razlika, je razlika kot fantazma, ki se izmika sleherni pozitivni opredelitvi in določitvi.

S svetovnim nazorom torej mislim dinamično, neformalno sistemsko in temeljno kolektivno moralnost, ki se skozi negovanje trajnega in kritičnega dialoga s posamično oz. individualno moralnostjo razlik v sebi nenehno razvija in dopolnjuje. Vzajemnost in dialoškost obeh ravni, posamične in kolektivnosistemske, je treba še toliko bolj odločno poudariti, ker nekateri vidni intelektualci pri nas nemoralnost

51 S tem seveda ne mislim, da je bilo to obdobje na sebi moralno, temveč le, da je premoglo nekatera za homogenost družbe zelo pomembna skupna prepričanja in vrednote.

52 Spomladi leta 2012 je bilo ustanovljeno Gibanje svetovni etos Slovenija. Ena izmed temeljnih nalog gibanja je tudi ta, da na ozadju realnih razlik, ki za zdaj bolj kot ne razkrajajo in razdvajajo slovenski dialoški prostor, spodbudi oblikovanje skupne vrednotne platforme minimalnih, a zavezujočih moralnih standardov ter posledično oživi zamrli družbeni dialog. O ciljih Gibanja svetovni etos Slovenija glej Manifest na spletni strani: http://www.svetovnetos.si/dokumenti/Manifest_gibanja_SE_SLO_Prirocnik_SE_H_Kueng_dodatek_pdf.pdf

povezujejo izključno s sistemsko ravni delovanja države, medtem ko naj bi bila moralnost na individualni ravni celo višja kot kadarkoli prej v človeški zgodovini. Takšno stališče ne kaže samo hudega poenostavljanja problema morale, temveč tudi njegovo zelo površno razumevanje.⁵³

5.3 Zadostni pogoj avtonomnega spoštovanja

Vrnimo se za zaključek ponovno k problemu spoštovanja pravnega reda kot nujnega pogoja za dobro delovanje pravne države. Sama dikcija uporabe pojma nujni pogoj nakazuje, da tukaj nekaj še vedno manjka. Nujni pogoj je namreč tisti pogoj, ki mora biti nujno izpolnjen, da se nekaj sploh lahko uresniči; da se lahko, ne, da se. Zadostitev nujnemu pogoju torej ne pomeni, da se bo nekaj nujno uresničilo, temveč da se v tem primeru zgolj lahko uresniči. Če trdimo, da je spoštovanje pravnega reda nujni pogoj, s tem nakazujemo, da nam manjka še zadostni pogoj za dobro delovanje pravne države, tisti pogoj, katerega izpolnitev dejansko implementira to, kar neki pogoj pogojuje. Poskusimo torej za konec na kratko opredeliti še zadostni pogoj za dobro delovanje pravne države.

Pravni sistem pokriva in ščiti le najbolj splošne vidike delovanja države ter zagotavljanja pravic in svoboščin njenih državljanov; ne zagotavlja torej celovite uresničitve standardov reda in pravičnosti. Če je pravo, poenostavljeno rečeno, nekakšna s strani države formalizirana in kodificirana mreža moralnosti, s katero si ta prizadeva ujeti in zagotoviti čim višjo stopnjo reda in pravičnosti na izbranih in za državo vitalnih ravneh, pa, natanko kolikor je le formalna mreža, nujno poseduje tudi večje ali manjše luknje, skozi katere se vselej lahko zmuzne tudi nekaj nemoralnega, nekaj, kar skratka izpodjeda splošne možnosti reda in pravičnosti. To pomeni, da tisti, ki ravna dosledno v skladu pravnim sistemom, ne deluje nujno in vselej tudi moralno oz. obče dobro, saj mu luknje v pravni mreži omogočajo, da se zmuzne skozi njih, ne da bi se pri tem prekršil ob pravni red. Legalnost in moralnost se namreč ne prekrivata in nista enoznačna. Žal pri nas neredko doživljamo, kako

53 Z argumentom sistemsko strukturiranih anomalij se pogosto skuša zmanjšati odgovornost vseh tistih posameznikov, ki znotraj političnega sistema delujejo. Toda sisteme ustvarja politika, torej ljudje in ne sistemi. Če je neki sistem ustvarjen tako, da omogoča amoralnost, potem je gotovo ustvarjen iz amoralnih razlogov, ki naj političnim strukturam ponudi čim več možnosti in priložnosti za obvladovanje države in krepitev lastnih privilegijev; tudi in predvsem finančnih. Poleg tega: Če neki sistem dopušča, karikiram, da na mizi leži javni denar in ga lahko vsak, ki gre mimo, bolj ali manj neopazno vzame, je dejanska odločitev, ali bomo denar vzeli zase ali uporabili za javne projekte, v končni fazi odvisna od moralnosti ali amoralnosti konkretnega politika, ki je s takšno sistemsko situacijo soočen, in ne od sistema samega. Sistem sicer bolj ali manj omogoča ali onemogoča določena dejanja, dejanja *in concreto* pa izvršujejo posamezni politiki, ki imajo vselej možnost, ja, četudi sistem omogoča lagodno krajo, tega ne storijo in delujejo moralno. Sistemske anomalije torej, ne le da ne odvezujejo posameznikov njihove osebne odgovornosti, temveč so tudi same izraz nemoralnosti vseh tistih politikov, ki so določeni sistem tako ali drugače krojili ali si ga nemara celo prikojili.

se posamezniki trkajo po prsih in se prostodušno opravičujejo z besedami: »Saj je bilo vse legalno,« ob tem pa povsem zanemarijo bistveno razliko med legalnostjo in moralnostjo. Demokratični procesi v državi lahko torej dobro potekajo le tedaj, če si luknje v pravni mreži državljeni in institucije sami zmanjšujemo kot avtonomne moralne osebe. Slednje namreč nikoli ne iščejo lukenj v pravni mreži – pa naj bodo te še tako velike – z namenom, da bi se na pravno neoporečni oz. legalni način dokopali do nemoralnih ciljev, temveč pravno mrežo razumejo in spoštujejo kot absolutno zavezujočo, pa čeprav ta ni v vseh podrobnostih formalizirana meja samovolje. Pravo je črka morale in posledično njen zakon, ki dobro deluje le, če pomeni nadgradnjo moralnosti družbe.

Če je avtonomno spoštovanje pravnega reda, tako eksterno kot interno, nujni pogoj za uspešno delovanje pravne in demokratične družbe, pa je njegov *zadostni pogoj* živeta moralnost družbe kot celote njenih avtonomnih moralnih oseb, ki znajo onstran meja pravnosti prepoznavati razločke med legalnim in moralnim ter med moralno dopustnim in nedopustnim in v skladu z njimi tudi dosledno delovati.⁵⁴ To pa pomeni, da občja moralnost ni le osrednji pogoj možnosti avtonomnega spoštovanja pravnega reda, kot je bilo doslej rečeno, temveč da hkrati nastopa tudi kot zadostni pogoj za dobro delovanje pravne države kot take. Zadostni pogoj lahko hkrati razumemo tudi kot idealni pogoj, znotraj katerega človek, sočlovek in država tvorijo vzajemno povezano vrednotno triado.⁵⁵

Če vse pogoje možnosti zagotavljanja pravne države premislimo v enotnem kontekstu, potem mora najkasneje zdaj postati razumljivo, da pravo samo na sebi oz. iz samega sebe ne more zagotavljati pravne države, in sicer zato ne, ker bistvo prava ni nič pravnega. Pravo je kvečjemu sistemsko orodje, ki omogoča zagotavljanje in uresničevanje skupnega dobra.⁵⁶ Če pa slednjega ni, če manjka konsenz glede osnovnih vrednot, orientacij in ciljev, če torej manjka živeta moralnost kot družbeni temelj prava, slednje nujno postane instrument parcialnih interesov, ki postopoma razžirajo tako državo kot njeno družbeno substanco.

To, kar pravni sistem sleherne demokratične družbe nujno potrebuje, če naj optimalno služi svojemu osnovnemu namenu celovitega in doslednega zagotavljanja

54 Dober sodnik ni sodnik, ki strokovno gledano ravna zgolj in samo po črki zakona, temveč je to tisti sodnik, ki je hkrati tudi moralna avtoriteta, da lahko v pravno nejasnih okoliščinah dosledno deluje v skladu s temeljnimi moralnimi načeli in z gibkim moralnim občutkom.

55 Kolikor bolj pa bi se neka država približevala temu idealu, toliko bolj bi se zmanjševala dejanski pomen in vloga prava. Vendar to ne pomeni, da bi tako pravni sistem znotraj državno organiziranih skupnosti sčasoma postal odvečen. Tudi skupnost absolutno moralnih oseb namreč potrebuje pravni sistem, če ne drugega zaradi organizacije, poenostavitve, funkcionalnosti in preglednosti skupnih pravil javnega življenja.

56 Pravo je torej glede na skupno dobro orodje slednjega, medtem ko je v odnosu do posameznikov in države smoter na sebi.

reda in pravičnosti v družbi, je vpetost v elementarni skupni etos, ki bo zmožen onstran tradicionalnih političnih, religioznih in ožjih moralnih delitev živo nagovarjati posameznike in sooblikovati njihova temeljna vrednotna prepričanja. Teoretično je torej problem pravne države in demokratične družbe razmeroma preprost; teoretično.

Lotimo se torej dela.

6 Svetovni etos in filozofija

Ideja in projekt svetovnega etosa, tako kot ju je utemeljil in do pred kratkim vodil Hans Küng, vse do danes nista dosegla statusa teme, ki bi v širšem smislu veljala za filozofske relevantno. Če upoštevamo, da v ožjem smislu sploh ne gre za filozofski projekt, temveč za projekt, katerega nameni segajo daleč onstran akademsko-filozofskih meja ter si pri tem prizadeva nagovoriti po možnosti čim širša področja javnega življenja, institucije kot tudi posamezne ljudi, potem prevladujoča zadržanost akademske filozofije, ki že dlje časa goji notorično nezaupanje do vseh projektov, ki si prizadevajo rešiti svet, pravzaprav niti ne preseneča. Če k temu dodamo še s filozofskega vidika razmeroma pomanjkljivo pojmovno natančnost, preveč splošno argumentacijsko ozadje ideje svetovnega etosa ter njene na prvi pogled sinkretistične lastnosti, potem prevladujoča neodzivnost filozofije gotovo ni nerazumljiva.

Toda če je neka ideja s stališča filozofije nezadostno oz. pomanjkljivo pojmovno in argumentativno strukturirana, potem to nikakor še ne pomeni, da je ideja kot taka nepomembna ali celo slaba oz. da zaradi tega pri filozofih ne bi mogla vzbuditi utemeljenega interesa. Po drugi strani pa si moramo tudi filozofi upravičeno dopustiti vprašanje, mar prevladujoče nezanimanje filozofije za idejo svetovnega etosa ni morda tudi posledica neke nereflimirane in temeljne pomanjkljivosti akademske filozofije same, zaradi katere nemara sploh ni sposobna, da bi idejo svetovnega etosa lahko ustrezno razumela in v njej posledično prepoznala pomembne etične možnosti, ki bi jih potem z vidika zasnove etike za postmoderno dobo lahko sama natančneje utemeljila in prepričljivejše izpeljala. S pomanjkljivostjo tukaj ne mislim le na prevladujočo abstraktnost filozofskega jezika in na tako pogosto aroganco nasproti vsem idejam, ki niso njene lastne, temveč tudi na njeno specifično obotavljivost in posledično nedorečenost v zadevah celostne oz. integrativne misli. Tudi zaradi tega filozofija vse do danes ni bila niti pripravljena, še manj sposobna, da bi razpršenost in množstvo svojih lastnih etičnih teorij mislila v enotnejšem pojmovnonormativnem kot tudi metodološkem kontekstu, kaj šele da bi med seboj produktivneje povezala teorijo in prakso kot enega njenih ključnih problemov. Prav to, tako se zdi, pa uspeva projektu svetovnega etosa in njegovemu avtorju, s čimer celotno filozofijo, ne da bi si za to prizadeval, postavlja v dokaj neprijeten položaj. Da se številni filozofi ob tem ne počutijo ravno najbolj prijetno, lahko v vsakem primeru dobro razumemo. Mislim, da je, rečeno vnaprej, posebna filozofska vrednost Küngove ideje svetovnega etosa prav v tem, da posredno razkriva specifično neuspešnost tradicionalne akademske etike, hkrati pa ponovno odkriva tisto pot izvornega in hkrati integrativnega etičnega mišljenja ter delovanja, ki jo je sama že davno zapustila in je vse do danes ni več našla.

V študiji bom najprej na kratko predstavil osnovne poteze ideje svetovnega etosa, v nadaljevanju bodo posebne pozornosti deležni Spaemannova kritika Kunga ter razlogi za njeno neupravičenost, v tretjem oz. zadnjem delu pa bom natančneje opozoril na tiste lastnosti svetovnega etosa, ki po eni strani kažejo na podobnosti s posameznimi vplivnimi filozofi oz. filozofskimi smermi, po drugi strani pa izkazujejo možno aktualnost in relevantnost za sodobno filozofijo kot tako. Posebno pozornost bom znotraj zadnjega konteksta namenil pragmatičnim, praktičnim in integrativnim vidikom ideje svetovnega etosa, ki jih nobena etika, če želi v prihodnosti igrati omembe vredno vlogo, ne bi smela zaobiti.

6.1 Ideja svetovnega etosa

Poglejmo najprej, kaj ideja in projekt svetovnega etosa pravzaprav pomenita in kako ju razume njun avtor. Splošno in formalno izraženo je ideja svetovnega etosa postmodernistični projekt elementarne praktične morale z univerzalističnimi težnjami. Svetovni etos ne ponuja nobene nove etike, nobenih novih moralnih norm, temveč je prej nekakšna globalna orientacijska paradigma, ki v sebi povezuje različne tradicionalne konfesionalne, transkonfesionalne kot tudi sekularne etične norme, načela, pravila, prepričanja in vrline ter jim znotraj enotnega formalnega etičnega omrežja ponuja možnost produktivnega dialoga. V nasprotju s filozofskim pojmom etosa, ki se praviloma izmika natančni določitvi njegovega pomena in je znotraj različnih filozofskih tradicij ali usmeritev praviloma različno opredeljen, Kungova ideja svetovnega etosa izkazuje relativno nedvoumnost in preprostost v tem, da se kaže kot formalni nabor tradicionalnih religioznih in sekularnih oz. posvetnih moralnih načel.⁵⁷ Svojo normativno izraznost črpa svetovni etos predvsem iz dveh temeljnih načel: iz načela človečnosti oz. humanosti, ki temelji na človekovem dostojanstvu (vsakega človeka je treba obravnavati humano in ne nehumano), in iz zlatega pravila (ne stori drugim tega, česar ne želiš, da oni storijo tebi) (Küng, 2012, 26). Obe načeli sta tako splošni in univerzalni, da dejansko vedno in povsod ter ne glede na terminološke razlike pomenita moralni temelj tako znotraj religioznih kot tudi sekularnih kultur; tako nedvoumno izpričujeta svoj paradigmatični in obče antropološki pomen. Poleg tega svetovni etos ni le ideja, ni zgolj neka nova etična makroparadigma, ki naj služi moralni vednosti in teoriji, temveč je hkrati tudi projekt. To pomeni, da vsebuje tudi praktično in izrazito angažirano razsežnost, kar je ne nazadnje tudi njegov osrednji smoter. Poudarjeno

57 Pojem etosa kot urejenega bivališča človečnosti v vsakokratni eksistenci človeka in družbe, ki sem ga predstavil v 2. poglavju *Kako misliti krizo?*, je s Kungovo rabo etosa kompatibilen oz. je do nje v utemeljujočem odnosu. Če sem sam izpostavil zgolj formalne ontološko-antropološke temelje etosa kot dovršitve svobode, Küng poudarek prenese na posamezna normativna načela in smernice, ki v moralnem smislu določneje zarišejo njegova vsebinska jedra.

angažirana narava projekta svetovni etos črpa svojo moč iz spoznanega in globoko občutenega razočaranja nad moralnim stanjem postmoderne kulture: »Svet živi v agoniji. Ta je tako prodorna in silna, da se čutimo izzvane, da poimenujemo njene pojavne oblike, da bo globina naše skrbi postala jasna« (Küng, 2012, 177). Kriza, ki je s tem nagovorjena, ni le politična, gospodarska, finančna, socialna in ekološka, temveč je še vedno tudi kriza medčloveških odnosov. »Tak razvoj obsojamo,« zapiše Küng v programsko angažiranem tonu, »in izjavljamo, da ni potreben« (Küng, 2012, 181). Temelj ideje svetovnega etosa Küng razkriva v že obstoječem soglasju svetovnih religij »o zavezujočih vrednotah, nespremenljivih merilih in temeljnih moralnih držbah« (prav tam). Na ta način je svetovni etos globalna etična vizija, ki naj svetovno skupnost z vsemi njenimi legitimnimi razlikami ozavešča na ravni že obstoječih skupnih vrednot in ji hkrati ponudi moralni kompas elementarne humanosti. Bolj kot kadarkoli prej je namreč postalo jasno, da moramo odgovornost za boljši svet prevzeti vsi skupaj.

Küng pogosto poudarja, da je projekt svetovnega etosa usklajen s splošno deklaracijo o človekovih pravicah, zato jo s svojim projektom želi dodatno etično potrditi in poglobiti. S poglobitvijo misli na popolno uresničitev nedotakljivosti človekovega dostojanstva, neodtujljivosti svobode, načelne enakopravnosti vseh ljudi ter nujne solidarnosti in vzajemne odvisnosti vseh. Velike pozornosti je pri tem deležna tudi zavest odgovornosti in dolžnosti, zato je treba, kot pravi Küng, nagovoriti tako glavo kot tudi srce človeka. S poglobitvijo pa moramo povezati tudi štiri temeljne smernice oz. imperative človečnosti, s katerimi Küng formalni načeli humanosti in zlatega pravila dopolni z bolj določnimi vsebinskimi normami, ki prav tako izkazujejo nedvoumno univerzalistično naravo: spoštovanje življenja in kultura nenasilja, solidarnost in pravično gospodarstvo, strpnost in življenje v resnici, kultura enakih pravic in partnerstva med moškim in žensko. Tako naj bi projekt svetovnega etosa utiral pot globalni moralnosti ne le na deklarativni ravni, temveč bi hkrati skrbel tudi za praktično ustvarjanje pogojev možnosti minimalnega etičnega soglasja, ki bi vsem relevantnim, tako individualnim kot tudi javnim strukturam, ponujal globalno etično usmeritev ter jih posredno etično ozaveščal.

Številni kritiki projekt svetovnega etosa neredko razumejo povsem napačno, saj v njem vidijo globalni etični sistem, s katerim naj bi želel Küng različnost sekularnih in religioznih moralnih sistemov nadomestiti z domnevno univerzalno etično superstrukturo.⁵⁸ Dejansko pa ne gre, kot pogosto poudarja Küng, za nobeno novo etično svetovno ideologijo, temveč za realistično vizijo. »Svetovni etos ni

58 Tako denimo pri Ulrichu Becku lahko preberemo, da je svetovni etos »zmota«, saj »univerzalizem najmanjšega skupnega imenovalca prezira in krši dostojanstvo edinstvenosti svetovnih religij« (Beck, 2008, 202).

umetna 'superstruktura', ne želi 'umetelnega abstraktnega svetovnega etosa'. Upošteva raznolikost religiozno in filozofsko utemeljenih moralnih kultur in ne zatira dobrohotnega prepričanja drugače mislečih. Utemeljen je skozi prastaro modrost ljudstev ter skozi prvinska življenjska pravila, ki so se oblikovala od učlovečenja iz živali razvitega človeka in se sedaj odražajo v različnih ustaljenih verskih in etičnih kulturah ter tudi v navadah človeka« (Küng, 2012, 42). Mišljen je torej etos elementarne človečnosti, ki je že vselej med nami in ga ni mogoče omejiti na to ali ono kulturo, še manj na novo odkriti. Projekt svetovnega etosa prav tako ni nobena *new age* etična teorija, ki bi legitimne moralne in religiozne razlike delala za odvečne, temveč je »etični koordinatni sistem«, ki vsebuje elementarne »npravne koordinate kompasa vesti« (Küng, 2002, 31), ki so splošno človeške. Za Künga je povsem samoumevno, da svetovni etos predpostavlja različne izvore in utemeljitve etičnih načel. Zato »nikakor ne ostaja omejen zgolj na neko izključno religiozno usmeritev. Mnogo bolj je svetovni etos nekakšen poziv, ki ga moramo razumeti vključevalno in nas obvezuje k etičnim vrednotam in normam ter se obrača na verne in neverne, na religiozne in nereligiozne ljudi« (Küng, 2012, 39).

Na kratko: Svetovni etos je univerzalna humanistična ideja in vizija hkrati, ki se vedno uresničuje tudi na »ravni osebne vesti« (Küng, 2012, 45) ter tako nedvoumno predpostavlja nujnost avtonomne moralnosti. Zato projekta svetovnega etosa nikakor ne smemo razumeti kot nekakšne moralne institucije, ki ogroža težko priborjeno avtonomijo novoveškega moralnega subjekta ali jo dela celo za odvečno. Ravno nasprotno, slednjo v vsej njeni odprtosti predpostavlja kot osnovni element slehernega resničnega etosa.

6.2 Spaemannova kritika svetovnega etosa

Četudi so filozofi doslej ideji svetovnega etosa praviloma namenjali malo pozornosti ali pa jo kar ignorirali, obstaja tudi nekaj upoštevanja vrednih poskusov, ki so se z njo resno soočili ter jo v luči kulturne filozofije in etike vzeli pod drobnogled. V nadaljevanju se bom na kratko zadržal pri zelo vplivni kritični recepciji svetovnega etosa, ki je docela negativna, ja, v svojem osnovnem tonu celo uničujoča za Künga. Njen avtor je najpomembnejši nemški katoliški filozof Robert Spaemann, ki je Küngu v nemškem filozofskem prostoru s tem znatno omajal ugled. V svoji študiji *Svetovni etos kot »projekt«* (Spaemann, 1996) se Spaemann osredotoča pravzaprav na eno samo razsežnost svetovnega etosa, namreč na njegovo religiozno-politično oz. na medreligijski dialog, ter pri tem izključno sledi trem temeljnim Küngovim programskim tezam: Brez svetovnega etosa ni preživetja. Brez miru med religijami ni svetovnega miru. Miru med religijami ni brez dialoga med religijami (Küng,

2008, 21). Vsekakor je res, da religiozno-politična raven svetovnega etosa pri Kün-
gu ni nepomembna, še več, neredko je celo prevladujoča, toda ona ni edina, še manj
pa odločilna pri presoji njegovega možnega filozofskega pomena in relevantnosti.
Že zaradi tega lahko Spaemannov pristop označimo za redukcioniističen. Očitamo
mu lahko tudi, da je njegovo razumevanje Künge površno, da se osredotoča zgolj
na zunanje vidike svetovnega etosa, na njegovo poenostavljeno različico, namenje-
no populariziranju projekta, in ne na tisto, kar je svetovni etos na sebi in po svoji
intenci. Poleg tega povsem zanemari ne le individualno, temveč tudi sekularno raz-
sežnost svetovnega etosa ter izjemno pomemben poziv k dialogu med religioznimi
in sekularnimi kulturami. Z drugimi besedami: Spaemann si iz zelo kompleksnega
in večnivojskega pojma svetovnega etosa kot predmet kritike izbere le tisto, za kar
verjame, da lahko brez večjih težav diskreditira ali celo osmeši.

Oglejmo si nekaj značilnih primerov njegove kritike поблиže. Spaemann v naspro-
tju s Küngom poudarja, da mir med religijami nikakor ni odvisen od svetovnega
etosa. »Zgodovina dokazuje,« tako Spaemann, »da so se ljudje in ljudstva med
seboj bojevali na življenje in smrt, potem ko so bila med seboj že dolgo povezana
s skupnim etosom« (Spaemann, 1996, 895). Glede te trditve lahko le rečemo, da
Spaemann tu uporabi določen pojem etos, ki nikakor ni identičen Küngevu.
Pojem svetovnega etosa, kot ga zastopa Küng, ima malo opraviti s starimi lokal-
nimi in kulturno ekskluzivnimi moralnimi sistemi, ki jim ni primanjkovalo le ja-
sne dialoške usmerjenosti in kritičnega samorazumevanja, temveč nič manj tudi
za ohranjanje miru brezpogojnega spoštovanja drugega ter vseh legitimnih razlik,
ki iz tega izhajajo. Pri Küngevem projektu nikoli ne gre za ta ali oni etos, temveč
vselej za spoznani in ozaveščeni globalni etos elementarnih prahumanih vrednot
in načel, katerih dialoška struktura mora ob tem zadostiti tudi kriteriju doživetosti
oz. občutenosti. Svetovni etos kot projekt torej ni nobeno dejstvo – dejstva so le
posamezna univerzalna načela in norme, na katerih svetovni etos temelji –, temveč
vizija etične prihodnosti. Trditi, da svetovni etos ne more prispevati k miru, in to
dokazovati s praktičnimi primeri iz preteklosti, kjer lahko zaman iščemo živeti
svetovni etos – saj bi povsod, še zlasti na področju religij, naleteli le na monološke
in ekskluzivne moralne sisteme, ki se praviloma ne zavedajo svojih obče humanih
temeljev –, gotovo ni primer korektne filozofske kritike. Spaemann idejo svetovne-
ga etosa pravzaprav postavlja pod vprašaj na podlagi starih in spodletelih moralnih
sistemov, ki, roko na srce, četudi se pretežno sklicujejo na enake moralne norme in
vrednote, nimajo veliko skupnega s Küngevo globalno vizijo etosa. Če bi bil etos
vedno in povsod navzoč v enaki meri, predvsem pa tudi kot ozaveščena človečnost,
potem do projekta svetovnega etosa sploh ne bi moglo priti, verjetno pa tudi do
Spaemannove etike ne.

Naslednje Küngovo geslo pravi, da miru med religijami ni brez dialoga med religijami. Spaemann se ob tem kritično vpraša, ali vsaj ta teza vzdrži kritično presojo, in odgovori z odločnim ne. Toda tudi v tem primeru poseže po zgodovini in na prvi pogled upravičeno ugotovi: »Obstajajo intenzivni religijski dialogi, ki se na koncu iztečejo v krvave vojne,« ter pri tem misli zlasti na tridesetletno vojno iz nemške zgodovine. Takoj nato ton razprave zaostri: »Religijski dialog, ki samega sebe razume v funkciji etičnega projekta in trpi za slepilom, da je svetovni mir odvisen od njega, ne more voditi k ničemur, kar bi bilo omembe vrednega« (Spaemann, 1996, 897–898). Spaemann gradi svojo skepso glede etične smiselnosti religijskih dialogov med drugim tudi na prepričanju, da vsebujejo religijski dialogi, če so resno zastavljeni, vselej nevarnost prepira, »do katerega sploh ne bi prišlo, če se ne bi odločili med seboj govoriti« (Spaemann, 1996, 897). Seveda je res, tu se lahko povsem strinjamo s Spaemannom, da pogovor med dvema subjektoma ali stranema, ki zastopata različne interese in nazore, na sebi še ni nobeno zagotovilo za ustvarjanje miru ali njegovega vzdrževanja. Tudi v tem primeru pa Spaemann 'dokaze' zoper Küngovo domnevno slepo vero v moč dialoške črpa iz zgodovine, kjer pa lahko le v skrajnih primerih naletimo na tisto razvito dialoško kulturo, ki jo ideja svetovnega etosa zahteva kot enega svojih bistvenih ciljev. Spaemann ob primerih Severne Irske in Libanona pripomni, da je mir med religijami v teh regijah »politični in socialni in ne religiozni problem« (prav tam). S tem se je seveda možno strinjati, toda tisto, kar Spaemann pri tem spregleda, je dejstvo, da vsebuje vsak politični in socialni problem v svojem jedru tudi etično razsežnost. Küng je to pogosto poudarjal. Politično motivirani razgovori torej nikoli niso in tudi ne morejo biti etično indiferentni. To pomeni: če želijo biti verodostojni, se morajo nujno držati določenih etičnih oz. dialoških standardov.

Če neki določeni zgodovinsko dokumentirani religijski dialog ni omogočil miru ali pa je celo povzročil novo nasilje, potem iz tega nikakor ne moremo potegniti sklepa, da so religijski dialogi ali celo dialoškost nasploh odvečni in potencialno škodljivi, temveč le, da pogovori v tem primeru niso bili ravno dialoško naravnani oz. da sploh ne zaslužijo, da jih strogo vzeto kakorkoli primerjamo z dialoškostjo. To je bil potem kvečjemu navidezni dialog v službi religiozno-političnih interesov. Ponavljajoči se pogovori med dvema različnima stranema, ki se v končni fazi iztečejo v vojno, nikakor niso argument zoper idejo dialoškeosti, temveč le zoper tiste subjekte pogovorov, ki očitno niso bili sposobni ali pripravljeni slediti temeljnim moralno-dialoškim načelom in se jih dosledno držati. Religijski dialog, kot ga razume Küng, vselej že predpostavlja celotno vrednotno strukturo svetovnega etosa; to pomeni vsa njegova temeljna načela, pravila in smernice. Samo pod pogojem, da se različni subjekti pogovorov dosledno držijo teh norm v obliki ponotranjenih in živetihih načel,

lahko določen pogovor rojeva etične sadove ter tako zastopa pozicijo poroka miru. V tem in samo v tem primeru lahko tak pogovor opredelimo kot dialog v etičnem smislu in samo kot tak je lahko ustvarjalec in vzdrževalec miru hkrati.

Več kot očitno je, da Spaemann s pojmom dialoga pravzaprav misli vsako obliko pogovora in ne dialog v etičnem smislu. Slednji namreč mora, če naj bo etičen, nujno temeljiti na sposobnosti in pripravljenosti samoomejevanja in razumevajoče odprtosti do drugega in do vseh tistih, ki v dialogu nastopajo. Stopnja uspešnosti dialoga je namreč bistveno odvisna od njegovih etičnih predpostavk; če te ne obstajajo ali so pomanjkljive, potem še tako visoka stopnja pripravljenosti na pogovore ne more roditi pozitivnih rezultatov. To pomeni, da moramo vprašanje dialoga vselej obravnavati znotraj etosa skupaj z vsemi njegovimi normativnimi, parenetično spodbujevalnimi in hevristično odprtimi razsežnostmi, v nasprotnem primeru pogovor ne more biti dialog v etičnem smislu. Zaradi navedenih razlogov Spaemannova kritika Küngove apologije dialoščnosti ni upravičena. Poleg tega je treba poudariti, da je svetovni etos pri Künngu zamišljen kot odprt projekt procesualne narave vseh ljudi dobre volje in ne kot neka že oblikovana religiozno-moralna institucija, ki bi bila v službi lastne univerzalizacija pripravljena vstopati celo v vojne spopade.

V naslednjem koraku svoje kritike Spaemann problematizira smisel in moč svetovnega etosa kot temeljnega soglasja (konsenza) glede povezovalnih humanih prepričanj, o katerih pa so si religije, kot meni Spaemann, tako ali tako že enotne. Tudi v tem primeru z ne majhno mero cinizma možni praktični domet svetovnega etosa postavi pod vprašaj; tokrat celo odločilno in vsaj na prvi pogled tudi zelo prepričljivo: »Če se bodo vse religije med seboj povezale in skupaj trdile to, kar je doslej trdila vsaka zase in kar vsakemu človeku pravi njegov razum, potem naj bi se naenkrat odpravila stara razpoka med tem, kar ljudje mislijo, da je dobro, in tem, kar dejansko počnejo. Toda zakaj pravzaprav?« »Če nekemu mislečemu človeku ne zadošča, kar mu pravi njegov razum, če kristjanu ne zadošča, da Jezus trdi isto, zakaj naj bi zdaj kar naenkrat sledil obema glasovoma zgolj zato, ker se je pridružil še Mohamedov glas? In zakaj naj bi svoji ženi, ki bi jo sicer varal, zdaj kar naenkrat zato postal zvest, ker je svetovni etos, ki terja zvestobo, domnevno nujen za preživetje človeštva? Resnica je: To s tem nima ničesar opraviti« (Spaemann, 1996, 899). Ja, Spaemann ima prav, to s tem nima ničesar opraviti, toda s svetovnim etosom še manj. Küng nikoli ni trdil, da je svetovni etos odrešilni moralni eliksir, katerega ustrezno zaužitje bi posameznikom in celotni družbi naenkrat razprlo dolgo pričakovana nebesa na zemlji. Svetovni etos ne predpostavlja, da bo neki sicer razumen človek kar naenkrat postal moralen samo zato, ker je ugotovil, da so tudi kristjani in muslimani načeloma zvesti tistim temeljnim moralnim normam, ki jih pozna

tudi sam, le da jim doslej ni sledil v praksi. Ne, Kūngov namen je mnogo bolj racionalen in skromen hkrati: Svetovni etos je v svoji osnovi formalno omrežje temeljnih vrednot, ki na podlagi minimalnega skupnega moralnega imenovalca in njegovih načel vzpostavlja realistične možnosti za plodnejši inter- in intrakulturni dialog. Poleg tega se trudi nagovoriti vsakega posameznika, da bi mu temeljne norme človečnosti onstran dejansko eksistirajočih religioznih, ideoloških, filozofskih, svetovnonazorskih in političnih ločnic tako zelo približal, da jih bo sam pripravljen ozavestiti in ponotranjiti. Ko bodo različne kulture in njeni posamezniki pripravljene svoje moralne norme prepoznati kot legitimne del univerzalnega etičnega koordinatnega sistema, pa naj si bodo te utemeljene v razumu ali Bogu, potem bo tudi možnost za etično ozaveščanje in temeljno moralno globalizacijo sveta bistveno realnejša in verjetnejša, kot če še naprej ostanemo zaprti v naših etnocentričnih in monoloških moralnih svetovih in pri tem verjamemo, žal še vedno prepogosto, v njihovo ekskluzivnost.

Izkustvo in vednost, da so številne temeljne moralne norme moje kulture lastne tudi drugim kulturam, sta v smislu prizadevanja za boljši skupni svet v vsakem primeru pomemben korak prek zaslepljenosti, ozkosti in vseh vrst moralnega avtizma. Vendar pa to nikakor ne pomeni, da bo zaradi takšne globalne vednosti in izkustva svet samodejno postal moralni raj. Spoznanje univerzalnih moralnih temeljev človečnosti, ki naj ne bo le racionalno, temveč tudi čustveno doživetvo, pa v vsakem primeru ne prispeva le k temu, da bolje razumemo svoje moralne drže in njihov smisel ter smo jih zato posledično sposobni ustrezneje in dosledneje uresničevati, temveč tudi k temu, da smo zdaj sposobni bolje razumeti in spoštovati tudi tiste moralne norme, ki se od naših razlikujejo; če in kolikor so seveda tudi same specifični izraz človečnosti človeka. Zakaj? Zato ker smo si v tem primeru pridobili resnično vednost o tem, da je etos vselej elementarni izraz in hkrati temelj človečnosti; tiste človečnosti in svobode, ki se v različnih kulturah nujno tudi različno uresničujeta, ne da bi se s tem spreminjala enotna tla humanosti.

V nobenem primeru torej ni nepomembno, kako in ali sploh resnično vemo, da je drugi in meni tuji posameznik v osnovi zavezan enakim temeljnim moralnim normam kot jaz. Obstajajo številni primeri, ki kažejo, da je nekdo postal boljši človek tudi zato, ker je videl in doživel, da je neki tujec, ki ga je sicer praviloma zaničeval, ljubezniv človek, ki je vedno pripravljen pomagati drugim, ne glede na njihov stan, narodnost ali svetovnonazorsko prepričanje. S tem je bil deležen najprepričljivejše učne ure s področja humanosti. Če neki kristjan doživi in spozna, da neki budist ali ateist s svojimi otroki ali z zakonskim partnerjem ravna bolje kot on sam, sta verjetnost in pripravljenost, da bo tudi sam postal boljši oče in mož ter ob tem

dosledneje spoštoval temeljna etična načela svoje religije, ki mu sicer narekujejo enako, gotovo večji, kot če te izkušnje živete človečnosti znotraj njemu tuje ali celo osovražene kulture ne bi bil deležen. Vendar pa ta izkušnja na sebi gotovo ne zadošča. Svetovni etos namreč ni neki končni produkt, ni neka nova lenobnosti potrošniškega univerzuma prilagojena instantna morala, temveč je le preprosta in prepričljiva vizija, je projekt v nastajanju; predvsem na področjih vzgoje in izobraževanja, ki naj bi mišljenje, čustva in delovanje postavila v vitalno in dinamično sorazmerje. Zato tisti, ki od njega pričakujejo ali celo zahtevajo takojšnje čudeže, in v primeru, da ti ne nastopijo, vznejevoljeno zamahnejo z roko ali cinično argumentirajo proti, kot to počne Spaemann, ideje svetovnega etosa preprosto ne razumejo v zadostni meri.

Spaemannova kritika svetovnega etosa pa se tu še ne ustavi. Na koncu svoje študije Küngu celo očita nihilizem, ki ga prepozna v tem, češ da Küng etos domnevno spreminja v projekt in ga končno institucionalizira in celo instrumentalizira (Spaemann, 1996, 899). Z institucionalizacijo etosa ima v mislih leta 1993 nastalo Ustanovo svetovnega etosa (*Stiftung Weltethos*), ki se v veliki meri posveča tudi popularizaciji in razširjanju ideje svetovnega etosa. Očitek nihilizma se v utemeljitvi glasi: »Etos je neke vrste praktična paradigma. Je to, kar nedoločno prežema naša dejanja, in sicer tako, da jih podvrže pogojem, ki omejujejo njihovo racionalno smotrnost.« ... »Toda če v ozadju tiči ideja po projektne načrtovanju svetovnega etosa – kot da bi bil etos produkt teoretikov etike in ne etika zapoznena refleksija nekega že učinkujočega etosa – potem je res vse zgrešeno« (Spaemann, 1996, 900). Temu Spaemannovemu stališču na splošno gledano ni mogoče resno nasprotovati, razen seveda, da tudi v tem primeru argumentira mimo ideje in projekta svetovnega etosa. Zaskrbljenost, ki jo izraža, bi lahko bila upravičena le, če bi Küng verjel, da je ustvaril neki povsem nov etos, samega sebe pa razglasil za njegovega preroka. Toda nič od tega ne drži. Njegova ustanova je v prvi vrsti namenjena informiranju, izobraževanju in ozaveščanju globalne ideje humanosti. Ta pa ni niti ekskluzivni produkt te ali one religije ali filozofije, še manj neka *new age* morala, ki bi jo oblikoval Küng sam, temveč je praktična ideja, ki jo najrazličnejše kulture v različnih in razpršenih oblikah že vselej poznajo in jo bolj ali manj dosledno uresničujejo.

Problem, ki se ga Küng s svojim projektom in ustanovo trudi reševati, je v tem, da je t. i. postmoderna, globalni svet relativizma izgubil vednost in gotovost glede osnovnih moralnih orientacij in se izgubil na površju razlik, ne da bi bil zmožen ugledati njihove enotne etične temelje. Küng gotovo ni moralni prerok, ne oznanjuje nobene nove resnice, temveč se z vsemi legitimnimi sredstvi – tudi informacijskimi – trudi postmoderna družbi pokazati, da vse, kar v moralnem smislu potrebujemo,

že zdavnaj imamo; in sicer ne, kot smo dolgo menili, v obliki množice naključnih, specifičnih, kulturno pogojenih in vzajemno izključujočih se tradicionalnih moral, ki naj bi bile danes presežene oz. zastarele, temveč v splošni in temeljni obliki človečnosti, ki v svoji navidezni arhaičnosti še nikoli ni bila tako moderna kot danes in ki jo moramo končno, če želimo preživeti, spet začeti dejavno živeti in se po njej zgledovati. Ponovno se moramo naučiti biti ljudje, zato pa se je treba, če nam je to všeč ali ne, bolje organizirati – tudi v institucionalnem smislu. Preprosto vse pustiti tako, kot je, in čakati, da se bo nekega dne od nekod morda pojavil vitalen globalni etos ali kakšna druga odrešenjska forma ali celo oseba, danes ni le naivno, temveč v veliki meri tudi neodgovorno.

Formalno gledano je ustanova svetovni etos seveda institucija, toda ta ni namenjena institucionalizaciji svetovnega etosa, kot to želi razumeti Spaemann, temveč vzgoji in prepričevanju svetovne skupnosti, da bi elementarni etos človečnosti, ki ga v različnih odtenkih in v jedru svojih kultur že poseduje, bolje razumela ter tako odločneje moralno mislila in delovala. Če je neko iskreno in dobro organizirano prizadevanje za boljši in pravičnejši svet, ki želi temeljiti na nedvomnih skupnih moralnih normah in vrednotah, institucionalizacija etosa in posledično izraz nihilizma, potem je resnično vse, kar počnemo, ne le zgrešeno, temveč tudi odvečno.

Tudi očitek instrumentalizacije etosa težko vzdrži. Če pojem instrumentalizacije mislimo povsem splošno in formalno, in zdi se, da ga tako uporablja Spaemann, potem Küng prav gotovo instrumentalizira etosa. Toda on to počne v enaki meri in nič bolj kot katerakoli druga poljubna etična teorija ali moralno gibanje. Vsaka etika je namreč strogo vzeto določeno sredstvo oz. instrument za uspešnejše razumevanje in uresničevanje dobrega življenja: etos odkriva, ga razlaga, uči, kako ga razumeti, živeti in uresničevati, da bi vsi skupaj bolje živeli v skladu s tem, kar smo in kako naj bi bili. Etos torej uporablja kot sredstvo z namenom, da bi bil svet dober, pravičen in srečen. V tem smislu torej nujno gre za instrumentalizacijo; toda za tisto vrsto, ki jo lahko razumemo kot moralno nevtrarno antropološko konstanto in ne kot neko amoralno dejstvo, ki bi bilo vredno obsojanja. Vse, kar človek potrebuje in uporablja, hkrati vedno tudi na osnovni ravni, ki ni nujno moralno sporna, instrumentalizira; to pomeni, uporablja kot sredstvo za doseg določenih smotrov. Etos je sicer vedno smoter na sebi, kar pomeni, da je fenomen *sui generis*, ki ga želimo zaradi njega samega in ne kot sredstvo, s katerim dosegamo nekaj drugega, kar mu je zunanje. Toda sama pot k etosu ter prizadevanje za moralno družbo sta vedno v tem ali onem smislu 'instrumentalistična'. Ker človeštvo ni apriorni moralni univerzum, na katerega bi bili obsojeni po naši naravi, mora nujno uporabljati različne strategije, načine in ukrepe, da to postane ali da si vsaj v tej smeri prizadeva.

Mi smo na prizadevanja, ki se vpisujejo v logiko smotrnosti in sredstvenosti oz. instrumentalnosti preprosto obsojeni, sicer človeštvo kot skupnost posameznikov in družb ne more preživeti; naravni moralni občutki za preživetje kompleksnosti človeških družb namreč nikakor ne zadoščajo.

Seveda pa moramo ob vsem tem strogo ločevati med moralno dopustno ali celo nujno instrumentalizacijo na eni in amoralno instrumentalizacijo na drugi strani. Kūng je nedvomno na strani prve. Z vsemi legitimni instrumenti sodobne informacijske kulture se na transparenten način bori za etičnost globalne družbe in ne za svoje lastno dobro ali za dobro določene privilegirane skupine. Njegov odnos do etosa lahko opredelimo še bolj natančno: Kūng se poslužuje etosa, da bi izhajajoč iz njega, prvič, relativiral posamezne partikularne moralne sisteme v njihovi navidezni samozadostnosti in ekskluzivnosti, ne da bi jih pri tem želel hkrati tudi odpraviti, in drugič, da bi z ozaveščanjem glede obče humanih moralnih norm vseh svetovnih kultur vzpostavil trdnjše temelje za globalni mir ter s tem prvič v zgodovini človeštva temu ponudil realistično in vsem skupno etično vizijo. To se sicer lahko sliši in razume tudi kot naivnost, toda etično sporno to prizadevanje gotovo ni. Kūng torej 'instrumentalizira' etos, da bi lahko v za vse ljudi razumljivem jeziku javno opozarjal na njegovo univerzalnost in človeštvo ozaveščal glede vrednosti in pomena, ki ju ima za globalno družbo. 'Instrumentalizira' ga zato, da bi ta bolje bil to, kar je oz. za kar je; 'instrumentalizira' ga zaradi njega in v njegovo lastno dobro ter dobro človeštva.

Tudi Spaemannova kritika Kūnga je seveda instrumentalizacija etosa, le da bi težko trdili, da prvi to počne z moralno vzdržnimi razlogi; prej zato, kot se zdi, da bi Kūnga strokovno in osebno diskreditiral. Kakšni so bili razlogi, ki so ga pri tem vodili, o tem tukaj ne želim ugibati. Stavki, kot je denimo »Kūngov jezik, njegov dobrohotni patos, trivialno zapomnljive udarne misli, njegova filistrska samovšečnost in poslovnost v zadevah etike, ki ne boleha za nobenim dvomom vase« (Spaemann, 1969, 899), imajo z objektivno in stvarno kritiko, ki bi bila vredna vplivnega in pomembnega filozofa, kar Spaemann gotovo je, le malo skupnega. V celoti gledano je Spaemannova kritika Kūnga dober primer slabe in zelo pristranske argumentacije, katere razlogi očitno niso bili niti filozofski, še manj etični.

6.3 Zakaj je svetovni etos filozofsko relevanten?

Najprej moramo jasno poudariti: Kūnga etos ne zanima v filozofskem smislu, vsaj ne v prvi vrsti; z vprašanji globalne moralnosti se ne ukvarja kot filozof, temveč kot neposredno udeleženi, kritični in angažirani svetovljan, ki natančno ve, da moramo

v samih temeljih delovanja svetovnih družb nekaj bistvenega spremeniti in za to prevzeti skupno odgovornost. Da spreminjanje sveta ni ravno zadeva filozofije, vemo najkasneje od Marxa naprej. Kljub temu Küngu v nobenem primeru ne moremo očitati, da ignorira ali celo izrablja filozofijo in njene temeljne pojme, h katerim prav gotovo sodi tudi etos, da bi s tem svoji »samovšečnosti« postavil spomenik. Vedno se je zavzemal za to, da je treba etos nujno utemeljiti tudi filozofsko (Küng, 2012, 59). Vendar pa moramo to delo opraviti filozofi sami; ideja svetovnega etosa za kaj takega gotovo ponuja dovolj spodbud. Po drugi strani pa moramo seveda razumeti tudi ne tako redke filozofe, če in ko ob pretežno formalno in pogosto popularno uporabljanem pojmu svetovnega etosa, ki neredko uporabi tudi mesijanski patos, vzdržujejo skepso do njega. Kljub temu pa je presenetljivo, da se večina filozofov pusti voditi zgolj zunanjemu, popularnemu videzu svetovnega etosa – ki je prej kot ne filozofsko neizrazen, ker pač ta ideja ni bila zasnovana zaradi filozofije in zanjo, temveč za svetovno skupnost – in ne njegovemu smislu. Na določen način tudi spodletela Spaemannova kritika Künga kaže, torej kritika vplivnega filozofa, da svetovnega etosa, kljub videzu, sploh ni tako preprosto razvrednotiti in mu s tem odvzeti teoretsko-praktične vrednosti. Dejstvo, da ideje svetovnega etosa in na njej temelječega projekta ni mogoče kar tako omejiti na raven banalne populistične ideje, prepričljivo kaže, da navidezno preproste ideje ni vedno možno tudi preprosto razumeti; tudi filozofom ne. Pojem svetovnega etosa je zgolj ob površnem branju preprosto razumljiv, njegova notranja struktura in kompleksne antropološke ter interkulturene korenine pa dokazujejo njegove globlje filozofske vsebine in številne teoretske ter praktične predpostavke, ki jih moramo, če naj jih ustrezno razumemo, vzeti še kako resno – tudi in predvsem s strani filozofije. Ker se na tem mestu ne bom spuščal v natančno pojmovno-arheološko analizo ideje svetovnega etosa⁵⁹, se bom po eni strani omejil zgolj na omembo nekaterih vplivnih filozofskih imen, ki so s svojim delom odprli in omogočili njene številne vidike, na drugi pa v zaključku izpostavil tri ravni svetovnega etosa, ki bi utegnile za sleherni bodočo filozofijo in etiko pomeniti še kako pomemben in relevanten izziv.

Küng v svojem zadnjem, svetovnemu etosu posvečenemu delu (*Priručnik svetovni etos*) retrospektivno pokaže, kako močno so nanj učinkovali različni filozofi in filozofske smeri ter tako prispevali k nastanku in oblikovanju ideje svetovnega etosa.⁶⁰ Najprej je treba imenovati Jean-Paula Sartra, ki se mu je Küng posvetil v svojem licenciatskem delu o eksistencializmu kot humanizmu. Sartrove pronicljive

59 Deloma sem to storil v 2. poglavju *Kako misliti krizo?*

60 Pri tem se, kot pravi sam, pretežno sklicuje na deli Hansa Martina Schönherr-Manna (*„Miteinander leben lernen. Die Philosophie und der Kampf der Kulturen“*; *„Globale Normen und individuelles Handeln. Die Idee der Weltethos aus emanzipatorischer Perspektive“*), ki sta se s svetovnim etosom doslej kot edini celovito, sistematično in tudi dobrohotno ukvarjali na filozofski ravni.

obravnave človekove svobode in odgovornosti so z vidika prizadevanj za humanejšo globalno družbo prav gotovo pomembna filozofska spodbuda pri oblikovanju ideje svetovnega etosa. Ob vprašanju problema odgovornosti posameznika in družbe ne smemo spregledati imen Maxa Webra in Hansa Jonasa. Predvsem prvemu Küng že v svojem najpomembnejšem delu *Svetovni etos* izreka priznanje, ker je tradicionalno etiko prepričanja, ki ob moralnih odločitvah ne upošteva posledic naših dejanj, razširil na etiko odgovornosti (Küng, 2008, 65), s čimer je še pred Jonasom etiki odprl razsežnost prihodnosti v smislu ozaveščene skrbi za kratko- in dolgoročne posledice naših dejanj. Sledeč Webru skuša Küng znotraj ideje svetovnega etosa povezati oba vidika, tako prepričanja kot odgovornost, kar je brez dvoma zelo pomemben in vse do danes premalo upoštevan in obravnavan filozofski izziv. Z vidika globalnega etosa nikakor ne zadošča, da imamo zgolj dobra moralna prepričanja, če ta niso hkrati omejena tudi z odgovornostjo, ki naša dejanja kritično preverja v kontekstu posledic naših dejanj. Vloga Hansa Jonasa pa se po drugi strani nanaša na ekološko motivirano planetarno odgovornost do celotne narave, ki prav tako pomeni pomembno razsežnost ideje svetovnega etosa. Svetovni etos namreč ne zahteva samo odgovornosti do soljudi, temveč v Jonasovem smislu tudi za okolje in naše zanamce. Toda v nasprotju z Jonasom Küng poudarka ne postavlja enostransko samo na načelo odgovornosti, temveč upravičeno izpostavlja tudi vlogo upanja (Ernst Bloch) ter poskuša obe načeli postaviti v vzajemno dopolnjujoči se odnos (Küng, 2012, 61).

Nič manj ni na Künga vplivala tudi Hanna Arendt s svojimi iskanji »kompetenc za odgovorno komunikacijo« in s poudarjanjem »vrline resnicoljubnosti« (prav tam). Spregledati pa ne smemo niti vplivov Karla Jaspersa, Karl-Otta Apela in Jürgena Habermasa. Prvi, ki je s svojim konceptom univerzalnega uma utemeljeval interkulturno komunikacijo ter pri tem tako filozofiji kot religiji pripisoval pomembni vlogi, druga dva pa svojima prispevkoma k izgradnji komunikacijske in argumentacijske družbe, ki temeljita na racionalno vodeni zadnji oz. dokončni utemeljitvi norm (*Letztbegründung*). Vse omenjene filozofske vsebine kažejo nedvoumne sledi znotraj pomenskega konglomerata ideje svetovnega etosa in pred nas ne postavljajo le vprašanj, kako jih med seboj neprotislovno povezati, temveč tudi, v čem je posebna oz. dodana etična vrednost svetovnega etosa.

Preden preidem k trem napovedanim za filozofijo relevantnim ravnem svetovnega etosa, je treba na kratko omeniti še ime Johna Rawlsa, ki s svojo vplivno teorijo pravičnosti kaže številne stične točke s konceptom svetovnega etosa, predvsem pri iskanju »krovnega konsenza glede pravičnih načel skupnega življenja« (Küng, 2012, 62–63). Kljub podobnostim med obema konceptoma pa med obema obstajajo tudi

bistvene razlike, ki po moji presoji Küngovo pozicijo vendarle delajo za močnejšo. Kot piše Küng v svojem priročniku, se Rawlsov koncept politične pravičnosti osredotoča izključno na »raven prava« (Küng, 2012, 63), s čimer skoraj povsem zanemari etično razsežnost oz. jo naredi odvisno od pravnopolitične. Poleg tega Küng s svetovnim etosom ne nagovarja le sekularne, temveč tudi religiozne kulture, se ne omejuje le na nacionalno perspektivo, tako kot Rawls, temveč je od vsega začetka globalno in transnacionalno usmerjen. Prav tako pa je treba tudi poudariti, kar je še posebej pomembno glede na Spaemannovo kritiko, da se svetovni etos ne utemeljuje in uresničuje samo na institucionalni ravni, kot je to dejansko primer pri Rawlsu, temveč je v bistveni meri tudi »konkretno in individualno usmerjen« (prav tam). Kljub vsem zelo različnim filozofskim vplivom, ki jih lahko jasno prepoznavamo znotraj ideje svetovnega etosa,⁶¹ pa te nikakor ne moremo odpraviti z očitkom sinkretizma kot nekakšne gole formalne sestavljenke. Svetovni etos je bistveno več kot le to.

Kot napovedano, bom za konec izpostavil tri ravni svetovnega etosa, in sicer pragmatično, praktično in integrativno. Videli bomo, da nam ponujajo dovolj dobrih razlogov, da jih lahko razumemo tudi kot filozofsko-etično relevantne teme in izzive, ki bi utegnili biti pomemben navdih za prihodnjo filozofijo. Začenjam s prvo oz. **pragmatično**. Na nekem mestu Küng zapiše, da »današnji filozofi mnogokrat nočejo ali ne morejo podati zadnje filozofske utemeljitve prvinskih etičnih norm. Zato si lahko pragmatično predstavljamo – ne nazadnje s pogledom na sedanji svetovni položaj –, da v globalnem soglasju izhajamo iz osnovnih svetovnih etičnih načel« (Küng, 2012, 64), to pomeni, že obstoječih načel. Tako kot Williama Jamesa in Johna Deweyja tudi Künga vodi načelo, da se kaže spričo svetovnonazorskega pluralizma in postmodernega relativizma izogibati nerešljivim problemom in si zato ne prizadevati iskati možne enotnosti med različnimi svetovnimi nazori ali celo religijami. Natanko v tem smislu je tudi svetovni etos treba razumeti kot pragmatično idejo, ki se izogiba pogosti in neredko pretirani ambicioznosti, ki znotraj etike redko rojeva sadove ter pri tem ostaja empirično trezna in teoretično previdna. Čemu namreč snovati nove etične modele in norme, ko pa je vse, kar je v etičnem smislu za človeštvo bistveno, že tu; in sicer dolgo prej, preden sta filozofija in etika kot pomembni področji humanistične vednosti sploh nastali znotraj antičnega polisa. Etos, glede tega ima Spaemann povsem prav, ni stvaritev filozofov, temveč je prej elementarna antropološka konstanta človeka v njegovi izvorni človečnosti, ki je bistveno transkulturna in od zgodovinskih vplivov razmeroma neodvisna. Skrajni čas je za zrelost in spoznanje, da duhovni razvoj človeštva ne

61 Zasluge, da so nam zgodovinsko-filozofske vzporednice posameznih vidikov svetovnega etosa danes razmeroma dobro razumljive, gredo predvsem že omenjenemu Schönherr-Mannu.

poteka nujno vzporedno s tehnološko-znanstvenim, temveč je v odnosu do slednjega neredko nasproten. Vse, kar človeka v moralno-etičnem smislu dela za človeškega, se je namreč znotraj številnih religij skozi tisočletja oblikovalo v različne podobe modrosti, o katerih pa s časom – v slepem prepričanju, da novi časi jemljejo vrednost starim duhovnim uvidom – nismo izgubili le vednosti, temveč predvsem tudi občutek zanje. Tehnološko smo napredovali, duhovno-etično pa v najboljšem primeru stagnirali.

Pragmatično-analitična naloga možne filozofije svetovnega etosa bi bila v tem, da stare modrosti svetovnih religij v njihovi elementarni humanosti vzame pod pojmovnokritični drobnogled, jih skupaj z njihovimi temeljnimi normami razišče glede na njihove etične, antropološke, kulturne kot tudi specifično religiozne vsebine ter končno dobljene rezultate primerja z različnimi filozofsko utemeljenimi etičnimi teorijami. Kdorkoli bi to počel, pa bo moral nujno s seboj prinesiti tudi primerno mero tankočutnosti za etos, ki ga nikakor ni mogoče reducirati le na *ratio*. Labirinte etosa in svobode lahko v njunih odtenkih ustrezno in prepričljivo razumemo in raziskujemo le tedaj, če smo ju predhodno zmožni spoznati in doživeti tudi v nas samih.

Kar se **filozofskopraktične ravni** ideje svetovnega etosa tiče, moramo najprej omeniti možnost in zahtevo, ki ju ta ideja nosi v sebi, da mora etika ponovno postati praktična. S tem seveda ni mišljen tradicionalni status etike kot praktične filozofije oz. natančneje rečeno, etike, ki se po svoji definiciji ukvarja z moralnim delovanjem, ker je ta namreč vedno in vselej, neodvisno od ožjega predmeta njenih raziskav, *de facto* filozofska teorija. Z zahtevo, da mora postati praktična, sledim nekemu točno določenemu in izjemno pomembnemu Künigovemu pozivu: »Etika, ki so jo v moderni vse bolj imeli za zasebno zadevo, mora v postmoderni – zaradi človekovega blagra in preživetja človeštva – spet postati javna potreba najvišjega pomena« (Küng, 2008, 68–69). Težko je pravzaprav dovolj poudariti težo zahteve po vrnitvi etike iz njenega akademskega slonokoščene stolpa nazaj v javnost; in sicer ne samo za javnost samo, kar se seveda razume po sebi, temveč tudi za filozofijo, ki bi tako tudi sama po dolgem času spet lahko postala javna zadeva kritičnega uma, kar je izvirno nekoč že bila.

Na določen način svetovni etos terja tudi vnovičen premislek Aristotela, pri katerem – kot vemo – resnična naloga etika ni bila v osebnem spoznanju, temveč v javnem delovanju. S pojmom javnosti pa je posredno nagovorjena tudi njena izvirno politična narava in hkrati naloga, da etiko in politiko med seboj ponovno povežemo oz. zanju najdemo nov, izzivom sodobnega časa primerni *modus vivendi*.⁶²

62 Glej poglavje *Morala in politika*.

Seveda tovrstna naloga filozofijo postavlja pred izziv, da spričo celovite globalne moralne krize ponovno premisli tradicionalno razlikovanje med teorijo in prakso, ki gotovo nima in ni imelo samo produktivnih učinkov. Razmeroma prepričljivo je namreč mogoče pokazati, da je prepad med teorijo in prakso nastal v tistem zgodovinskem trenutku, ko je praktična morala zaradi bistveno spremenjenih družbenih razmer v antičnem polisu začela samo sebe misliti, se prevpraševati, ko je posledično iz te dejavnosti ustvarila lastni teoretskospoznavni univerzum (etiko) in postala končno v svojem čistem svetu mišljenja sama sebi tako všeč, da z nepregledno kaotičnostjo politične stvarnosti ni potrebovala, kaj šele želela, nobenega živega stika več (primerjaj: Ošljaj, 2010, 11). Od takrat je praktična, živeta morala postopoma izgubljala orientacijo in končno postala intimno zatočišče, znotraj katerega je vsakemu posamezniku prepuščeno, da zase zarisuje ločnice med prav in narobe ter med dobrim in zlim. Kam je tak razvoj pripeljal zahodno družbo, predobro vemo, hkrati pa je natanko to dejstvo tudi eden od ključnih sprožiteljev Küngovih globalnoetičnih prizadevanj.

Filozofi so dolgo, predolgo verjeli, da obstaja ena sama pravilna pot v moralno družbo. Od Sokrata naprej velja: Najprej moramo Dobro spoznati, ga pravilno misliti, da bi ga lahko potem v drugem koraku ustrezno uresničevali. Danes lahko glede na aktualni položaj svetovne skupnosti z veliko mero gotovosti trdimo, da vrstni red, ki jasno etično spoznanje postavlja pred možno moralno delovanje, ni le problematičen, temveč je preprosto napačen. Zato moramo ponovno razmisliti, ali vendarle ne bi bilo bolje in ustreznejše, če bi vrstni red spremenili in na začetek ponovno postavili dobro delovanje, da bi ga potem šele v drugem koraku sploh lahko ustrezno mislili in spoznavali. Če dobra praksa evidentno ne sledi in tudi ne more slediti iz ustreznega mišljenja Dobrega, potem se zdi, da moramo moralno prakso ponovno vzpostaviti kot izključni temelj moralne teorije.⁶³ Neevropske kulture so to razumele veliko bolje kot naša. Daisetz Teitaro Suzuki, veliki zen mojster in filozof zena, je nekoč lapidarno dejal, da zahodni filozofiji manjka joga, s čimer je mislil na usodno odsotnost prakticirajočega mišljenja; mišljenja, ki ni samo sebi edini smoter in osrednji cilj.

Izjemen pomen in vrednost projekta svetovni etos se skrivata prav v tem, da temelječ na moralni, politični, zgodovinski in obče kulturni analizi sodobnosti pred nas

63 Tukaj si posebno pozornost zasluži t. i. naravna moralnost oz. moralni občutki, kot so jih obravnavali že Hume, Shaftesbury in pragmatiki (R. Rorty). Zgodovinsko izpričano dejstvo je, da morala ni predvsem produkt mišljenja, temveč je antropološko dejstvo in evidenca, ki jo ljudje v „surovi obliki“ vselej že posedujemo v naravnih moralnih občutkih, torej še preden utegnemo na njih sploh pomisliti. Prav v tem dejstvu je legitimirana tudi na prvi pogled samovoljna zahteva, da mora praksa predhoditi teoriji. V tem kontekstu lahko religije razumemo kot primarno ritualizacijo in institucionalizacijo elementarnih moralnih občutkov, ki so med drugim in ne nazadnje odgovorni tudi za velike podobnosti med religijami v pogledu njihovih temeljnih vrednot in norm.

postavljata zahtevo po sprejnitvi razmerja med moralno teorijo in prakso. Možnost, da mišljenje ponovno zasidramo v živeti moralnosti, temelji na banalnem in hkrati globokem uvidu, da je vse, kar je za moralno mišljenje smiselno, na dovolj elementarni ravni vselej že navzoče v naši življenjski praksi. Naloga in izziv, ki ju tu vidim za filozofijo, sta vsekakor paradoksní: S filozofsko argumentacijo mora pokazati, zakaj in kako lahko dobra etična teorija izhaja le iz dobre moralne prakse in nikoli obratno, zakaj moramo torej glavno pozornost ponovno usmeriti v slednjo. To potem ne bi bil le pomemben filozofski prispevek k rehabilitaciji moralne prakse v njeni substancialni, v naravnih moralnih občutkih temelječi avtonomnosti, temveč hkrati tudi k rehabilitaciji prepričljive in dobro legitimirane etike kot moralne teorije. Kűngova teorija svetovnega etosa je dober primer dobre teorije prav zato, ker se v odločilni meri pusti voditi dobri moralni praksi – ki jo izkazujejo najrazličnejše kulture v različnih časovnih obdobjih – in se v njej legitimirati. V tem pogledu je tudi in predvsem Aristotelova etika vrlin, kljub svoji nedoslednosti in ne redkim notranjim protislovjem, zelo pomemben izziv za sodobno etiko. Prav Aristotel kot utemeljitelj etike kot samostojne filozofske discipline je bil namreč tisti, ki je jasno spoznal, da vrla oseba lahko postanemo le, če predhodno delujemo v skladu z vrlinami, in ne, če si o njih pridobivamo zgolj vednost. Šele tako lahko potem tudi ustrezno spoznamo vrline in jih razumemo. Seveda pa uresničevanje kulture vrlin ter širitev moralne senzibilnosti predpostavljata obstoj ustreznih družbenih okoliščin, znotraj katerih etika, rečeno s Kűngom, zavzema status javne potrebe najvišjega pomena in postane tako rekoč elementarni moralni svetovni nazor, iz katerega živo vrejo temeljne družbene vrednote. Takšna etika potem ni le gola teorija, temveč predvsem dovršeni način moralnega življenja.

Niç manj od prvih dveh filozofskih ravni svetovnega etosa pa ni pomembna tudi tretja, **integrativna**. Brez slehernega pretiravanja lahko ugotovimo, da je ideja svetovnega etosa v svoji pojmovnokontekstualni širini, večplastnosti področij dejavnosti, ki jih zajema, in medkulturni kompleksnosti znotraj celotne zgodovine etike pravzaprav brez prave primerjave. Integrativna ni le, kot smo ravnokar videli, glede na problematiko teorije in prakse, temveč niç manj tudi zato, ker znotraj enotne etične platforme povezuje kulturo z naravo, idealizem z empirizmom, etične vizije in ideale z družbenopolitičnim pragmatizmom, ne prizadeva si le za medreligijski dialog, temveč v enaki meri tudi za takšen, ki naj produktivneje poveže religiozne in sekularne etične koncepte, ne izpostavlja le izrednega pomena argumentiranega racionalnega mišljenja, temveč v odločilni meri poudarja tudi vlogo moralnih občutij in prepričanj, ter ne nazadnje: zanjo etos ni ekskluzivno filozofski, temveč je predvsem splošno antropološki in praktični pojem, ki nujno povezuje in vključuje tudi vzgojo, politiko, gospodarstvo, tehniko, umetnost, šport itd. in je tako

vrednotni temelj vsega tistega, kar človek v svojem dostojanstvu počne in misli tako na individualni kot družbeni ravni.

Poleg teorije svetovnega etosa ne obstaja nobena druga, predvsem pa ne znotraj zgodovine filozofije same, ki bi bila na osnovi dovolj preproste in elementarne etične ideje sposobna vzpostaviti dovolj široko normativno koordinatno mrežo ter v sebi povrhu premoščati tradicionalno nezdržljive etične pozicije, kot sta denimo deontološka (brezpogojne norme in načela) in konsekvencialistična (etika odgovornosti, utilitarizem). Tako kot konkretni človek nikoli ne išče le zadovoljstva, ali samo koristi, ali samo pravičnosti, ali samo sreče, ali samo duševnega miru, ali samo solidarnosti, ali samo sočutja, ali samo odgovornosti, ali samo ljubezni, temveč v različnih življenjskih okoliščinah in obdobjih različne etične vrednote in moralna stanja, tako tudi svetovni etos znotraj univerzalne ideje humanosti združuje zelo različne moralne perspektive in si prizadeva za njihovo dejavno poglobljanje na različnih moralno relevantnih življenjskih področjih. V tem smislu gre za univerzalno in pluriperspektivistično etično idejo, ki se legitimira v substancialnosti dostojanstva človekovega etosa, se v racionalnem mišljenju teoretsko formulira in v praktičnem delovanju, tako individualnem kot družbenokolektivnem, vedno znova uresničuje in posledično dokazuje. Integrativna narava svetovnega etosa pa v svoji sintetični moči, kot že rečeno, nikakor ni goli sinkretizem, ni prikriti način odpravljanja religioznih in sekularnih moralnih razlik, temveč je etični ter proti relativizmu odporni pluriperspektivizem. Razlog odpornosti svetovnega etosa proti moralnemu relativizmu je v tem, ker temelji na jasnem in univerzalnem skupnem etičnem imenovalcu, ki tvori temelj moralnosti znotraj vseh kultur. Ta lastnost pa svetovni etos hkrati dela tudi za nekakšen metaetični most, na katerem se kot enakovredne lahko srečujejo različne moralne perspektive in vstopajo v odprt dialog.

Neredko se poudarja, da Küng etične probleme močno poenostavlja. Na določen način to tudi drži; vendar pa je treba dodati, da sposobnost svet videti preprosteje, kot se ta domnevno zdi, na sebi nikakor ni nujno slaba. Zapletenost globalnega sveta danes bolj kot kdaj prej terja prepričljivo in preprosto teorijo, ki bo v nepregledni goščavi simbolnih svetov sposobna prepoznati jasne strukture in skupna pravila; predvsem tudi na področju etike. Filozofi smo skozi stoletja dolgo spekulativno racionalizacijo morale pozabili, da predmet etike ni niti spekulativen niti v ožjem smislu racionalen, temveč je to preprosta in v svojem jedru elementarna človečnost. Albert Schweitzer je nekoč dejal, da nikoli ni želel postati filozof ali učenjak, temveč preprosto le Človek. In prav zato gre tudi pri vsaki resnični etiki: Kako naj človek postane Človek, osebno in javno, v odnosu do sebe, do sočloveka in narave?

Svetovni etos gotovo ni nobena čarobna beseda, še manj moralna teorija odrešenja sveta, prav gotovo pa je dovolj preprosta in elementarna ideja humanosti, ki bi ji filozofija že zato morala posvetiti ustrezno pozornost, ker je ta ideja znotraj različnih moralnih praks že vselej in povsod na delu.⁶⁴ Svetovni etos je živa ideja, ki v sebi povezuje vse tisto, za kar je filozofija že zdavnaj izgubila enotni okvir oz. ga še nikoli niti ni resnično imela. Kot filozofe nas preprosto opozarja na 'banalno' dejstvo svoje dejanskosti, na dejstvo, da je ta ideja v svojih osnovnih moralnih elementih še kako realna, ter od nas pričakuje, da to dejstvo kritično in realno poglobimo; ne zato, da bi tako služili ideji svetovnega etosa ali celo njenemu tvorcu postavljali spomenik za večnost, temveč da bi s skupnimi prizadevanji svet naredili boljši, kot trenutno je. To pa je pravzaprav, tako kot tudi ideja svetovnega etosa sama, preprosta naloga, ki se zdi neznansko težka le zato, ker v zadevah preprostosti že dolgo nismo več domači, tako kot nam tudi svet, v katerem smo, ni več ali nam še ni (dovolj) domač.

Svoj čas je želel Schelling filozofijo oblikovati tako preprosto in elementarno, da bi ta lahko postala zgodba, ki jo lahko vsak pripoveduje. Kot vemo, mu to ni uspelo. Danes bi kazalo ponovno zbrati pogum in še enkrat poskusiti, tokrat sicer ne zato, da bi iz zapletenih teorij naredili preproste zgodbe, temveč zato, da bi kot ljudje lahko živeli dobro in preprosto. Prav to pa je tudi bila prvotna in največja naloga filozofije. Hans Küng se na tej poti trudi že dobrih 20 let in že nekaj časa na ne njej ni več osamljen. Mar obstajajo dobri razlogi, zakaj tudi filozofi in vsi drugi ne bi tvegali stopiti nanjo? Ne nazadnje gre za pot izvirne filozofije kot elementarne vednosti o tem, kako postati dober človek in dobra družba.

64 S tem seveda ne želim reči, da je realni svet dejansko že human, temveč le, da v njem lahko tako ali drugače vedno in povsod prepoznavamo humanost v številnih oblikah in stopnjevitih odtenkih.

7 Svetovni etos in dostojanstvo v postsekularnem kontekstu

Postmoderno ob vsej njeni pomenski raznovrstnosti in ob nepreglednosti atributov, ki izpostavljajo njeno specifičnost, prav posebej opredeljuje nekakšna postmanija oz. obsedenost s 'post-izmi'. Eden od zadnjih prispevkov tovrstne nagnjenosti k iskanju novih besednih skovank je pojem *postsekularna družba*. Toda prav ta, ki se na prvi pogled kaže le kot zadnji poganjek v verigi buhteče plodnosti postmodernih teoretskih konceptov in ki ga je v orbito družbenega diskurza izstrelil metuzalem filozofije Habermas, kaj lahko utegne biti prvi, ki bo pojmu postmoderne odvzel primat najplodnejše sodobne družbenokonceptualne kategorije; in to z dobrimi razlogi. V nasprotju z nedoločenostjo in abstraktnostjo pojma postmoderne, ki dopušča preštevilne interpretacijske poljubnosti, pojem postsekularne družbe v hermenevtično osvetljevanje kulturnih, tako družbenih kot tudi individualnih procesov vnaša doslej manjkajočo substancialnost, konkretnost in ne nazadnje tudi dialektičnost. Nakazano konceptualno plodnost pojma postsekularne družbe bom v nadaljevanju posredno opredeljeval tako, da bom v soju njegove luči podal novo interpretacijo pojmov svetovnega etosa in dostojanstva; torej tistih dveh pojmov, ki sta znotraj postmoderne paradigme in njenega razumevanja možne humanosti človeka in družbe sicer postala nosilna (vsaj za dostojanstvo to z gotovostjo velja), toda na način, ki žal še ni prispeval k večji jasnosti in prepričljivosti pri zastavljanju vprašanj ter iskanju odgovorov na moralne izzive sodobnosti; prej nasprotno. Verjamem, da se je z interpretacijo svetovnega etosa in dostojanstva v kontekstu postsekularne paradigme iskani jasnosti in prepričljivosti možno, če nič drugega, vsaj približati ter tako opraviti pomemben preboj v smeri oblikovanja drugačnih, predvsem pa plodnejših smernic za humanejšo prihodnost človeštva.

7.1 Postsekularna družba kot nova družbena paradigma

Potem ko je Habermas leta 2001 ob prejemu mirovne nagrade, ki jo podeljujejo nemške knjižne založbe (*Friedenspreis des deutschen Buchhandels*), sodobno družbo označil za postsekularno, je ta vse prej kot razumljivi pojem šel svojo pot ter na njej bistveno prerasel izvorno intenco njenega tvorca. Ne da bi se spuščal v prikaz te kratke in kontroverzne poti, naj na začetku poudarim, da v nasprotju s Habermasom pojem postsekularne družbe razumem v smislu možne nove družbene paradigme, ki svojo aktualnost, upravičenost in prepričljivost črpa iz novega »zagona religioznosti« in iz »ponovne očaranosti z duhovnostjo« v 21. stoletju. S postsekularno družbo torej ne mislim toliko na neko gotovo, že realizirano družbeno stanje, ki ga je filozofsko retrospektivno treba le še obleči v primerno pojmovno oblačilo,

temveč prej na njen prospektivni potencial, ki temelji na novih družbenih dejstvih in glede katerih je upravičeno mogoče pričakovati, da nakazujejo realne možnosti za humanejšo prihodnost globalnega sveta.

Kljub osredotočenosti na 21. stoletje so prve klice oz. zametki postsekularne paradigme bistveno starejšega datuma. Tako kot postmoderna paradigma svojih teoretskih izhodišč nima šele pri Boudrillardu, Foucaultu ali Derridaju, temveč na določen način že pri Kantu in Heglu, tako tudi osnovnih miselnih kontur postsekularizma ni mogoče najti šele pri Habermasu ali Becku, temveč že pri mislecih – če se tu omejimo le na t. i. zahodno kulturo –, kot so bili Feuerbach, Schopenhauer, Nietzsche in Schweitzer. Toda naj bodo nekatere filozofske misli in ideje še tako daljnosežne in prelomne, svojo potrditev lahko dočakajo šele takrat, ko se to, kar izrekajo, udejanja in živi v posameznih družbenih praksah; pri tem pa filozofija praviloma sploh ni nujno protagonistka tovrstnega prevajanja teoretskih idej v praktično realnost. Še več: tam, kjer je to želela biti, se zadeve običajno niso dobro končale. Eno prvih in morda tudi najlepših in najbolj pretresljivih pričevanj, ki napovedujejo možni postsekularni obrat in ki jih seveda ni ustvarila filozofija, temveč – kot ničkolikokrat – stiska življenja, dolgujemo nizozemski Judinji Etty Hillesum. Zaznamovana s skrajno tragično usodo (1943 umorjena v Auschwitzu) je v svojem dnevniku predstavila »protokol iskanega in najdenega 'lastnega boga'« (Beck, 2008, 14). 11. julija 1942 v dnevnik zapiše: »O poslednjih in najresnejših življenjskih vprašanjih lahko pravzaprav spregovorimo šele takrat, ko besede same privrejo iz nas – lahkotno in naravno kot voda iz studenca« (Hillesum, 2008, 177). Samo en dan kasneje iskano preprostost v presunljivih besedah izlije na papir: »Bog, rada bi ti nekaj obljubila, čisto drobceno stvar: ... Pomagala ti bom, da ne omagaš v meni, vendar ti ne morem vnaprej zagotoviti, da mi bo uspelo. Nekaj pa mi kljub temu postaja vse bolj jasno – namreč, da nam ne moreš pomagati. Mi smo tisti, ki smo dolžni pomagati tebi, s tem pa lahko pomagamo tudi sebi. In samo nekaj je, kar lahko še rešimo v tem času, kot edino stvar, ki ostaja dejansko pomembna – košček tebe v nas.« »Mi sami smo dolžni do zadnjega diha braniti tvoje prebivališče v sebi« (Hillesum, 2008, 183).

Na tem mestu se ne bom spuščal v podrobnosti njenih navdihujočih dnevniških zapisov, na kratko želim zgolj izpostaviti za tisti čas nekonvencionalno razumevanje Boga, ki ga izražajo njene besede, ja, izpostaviti želim postsekularno naravo njene religioznosti. V evropskem duhovnem prostoru lahko nekako od konca 19. stoletja opazujemo čedalje močnejšo in neredko tudi mistično tendenco, ki na mesto institucionalne religije in teističnega razumevanja Boga kot od človeka absolutno ločene vrhovne substance postavlja osebno in globoko doživeto religioznost

človeka, ki mu je Bog imanenten, četudi pri tem ne uporabi nujno teh in tem podobnih besed. Predstava vseмогоčnega, transmundanega Boga teizma osrednji religiozni prostor postopoma prepušča notranje doživeti duhovni resničnosti, katere aktualnost je zdaj v celoti odvisna od subjektov tovrstnih doživetij in predstav. Počlovečenje teističnega Boga v ranljivo, imanentno, človeškemu duhu notranjo realnost, ki legitimira njegove smiselne in vrednostne orientacije, pa tu vendarle ne pomeni ukinitve objektivne alteritete oz. drugosti te substance – kar se praviloma dogaja znotraj sekularnih vrednostnih predstav –, ne pomeni izenačitve človeka in Boga. Kljub temu da je »lastni Bog«, kot ga imenuje Beck, zdaj bistveno odvisen od mojih osebnih dejanj, misli in občutij, pa preselitev njegovega zunanjega bivališča v notranja prostorja človeškega duha ne ukinja njegove drugosti in s tem posledično še vedno vztraja pri fundamentalni razliki med človekom in Bogom. Nekako od sredine 20. stoletja so takšne in podobne duhovne izkušnje postale že malodane vsakdanje, čeprav ne nujno v vsej globini, širini in avtentičnosti kot denimo pri mojstru Eckhartu, Schweitzerju ali pri Etty Hillesum. Vsakdanje seveda ne v smislu njihove običajnosti ali celo nekakšnega novega duhovnega povprečja, temveč v smislu, da večini, četudi pri tem ne gre za njihove lastne izkušnje, niso neznanе; da jih skratka poznajo, o njih razmišljajo ali z njimi celo čedalje bolj simpatizirajo. Takšna religioznost že dolgo ni več predmet posmeha, kar je bilo sicer značilno za klasične sekularne družbe, temveč, kot to dokazujejo najnovejše sociološke raziskave, vedno bolj temeljni eksistencial, ki ga znotraj številnih duhovnih praktik posamezniki iščejo kot nekakšen sveti gral resnične svobode in avtonomnosti. Vse to pa resen razmislek o postsekularni družbi ne le omogoča, temveč ga celo zahteva.

Predstava postsekularnega imanentnega Boga se od klasične teistične bistveno razlikuje skozi ukinitve dvojne distance: institucionalne skozi dvom o cerkvi kot edini resnični posrednici med človekom in Bogom na eni ter dualistično-transcendentne skozi izkustvo imanentnega božanstva v meni na drugi strani. S stališča *postsekularne indiferece*, kot jo želim tukaj imenovati, med notranjim nagovorom »lastnega Boga« in njegovo hkratno drugostjo, ki je ni mogoče omejiti na golo subjektivnost vsakokratnega nosilca religiozne zavesti, se zdi ostra ločnica med religioznim in sekularnim oz. med univerzalizmom in individualizmom presežena. Univerzalna narava božjega, za katero so bile najrazličnejše religije skozi tisočletja pripravljene žrtvovati številna nedolžna življenja, ter počlovečena moralna substanca, v kateri želijo sekularne družbe legitimirati svoja humana prepričanja, se znotraj postsekularne religioznosti, ki se trudi subjektivnost in objektivnost misliti in prakticirati kot dve plati enega in istega bivanjskega horizonta, postopoma stapljata v enotno eksistencialno strukturo.

Da je ostro ločevanje med religioznim in sekularnim kot produktom razsvetljenstva oz. moderne neustrezno ali celo nesmiselno, je vidno že v tem, da si moderne in postmoderne družbe, kot je to nazadnje izpostavil Spaemann, minimum svojih vrednot in moralnih pravil vedno znova postavljajo na ozadju presekularnih oz. religioznih ostankov in usedlin. V kontekstu *postsekularne indiferece* in postopnega razkrajanja starih ločnic zato pred nas z vso silovitostjo ponovno in v novi preobleki sili tudi večno vprašanje o človeku in o legitimacijskih kriterijih njegovih teoretičnih kot tudi praktičnih orientacij smisla in vrednot. Znotraj tradicionalno religioznih kot tudi tradicionalno sekularnih družb je na vprašanje o legitimacijskih kriterijih moralnega delovanja razmeroma preprosto odgovoriti: pri prvih nanj odgovarja koncept človekove bogupodobnosti (*imago dei*), pri drugih njegovo dostojanstvo. Z vidika postsekularnega stapljanja razlik med religioznim in sekularnim življenjem se zato zastavlja vprašanje, ali lahko klasični koncept človekovega dostojanstva v novih družbenih okoliščinah še vedno opravlja funkcijo zadnje etične instance, ki naj legitimira naša moralna dejanja, ali bi ga morda kazalo nadomestiti z novim, ki bi bil bolj usklajen z izzivi sodobnega časa. Prepričan sem, da je edina smiselna rešitev povezana z drugo možnostjo. V navezavi na Hansa Künga in skozi kritično nadgradnjo njegovih temeljnih idej bom v nadaljevanju to možnost razvil znotraj njegovega pojma svetovnega etosa, in sicer tako, da bom v njem povezal navidezno nezdržljivost sakralnih predstav bogupodobnosti na eni in sekularnih predstav človekovega dostojanstva na drugi strani ter pokazal na plodnost tovrstnega sintetičnega pojma za potrebe postsekularne družbe 21. stoletja. Nakazana sintetičnost svetovnega etosa tu ne pomeni ukinitve pojmov bogupodobnosti in dostojanstva ter posledično njunega izbrisa iz javnega, kaj šele iz zasebnega diskurza, temveč zgolj njun prenos v enotnejšo etično strukturo, znotraj katere pa se bosta nujno spremenila njuna tradicionalna pomena in vloge.

7.2 Religija kot simbolna forma

Ker želimo svetovni etos in dostojanstvo premisliti v kontekstu postsekularizma, moramo, še preden to storimo, najprej ustrezno razumeti tisti pojem, ki tako sekularnost kot postsekularnost sploh omogoča: to je religija. Za namene pričujoče razprave se bom omejil zgolj na tiste strukturnoantropološke lastnosti religije, brez katerih k raziskovanju zastavljene problema ni mogoče zadovoljivo pristopiti.

Če religijo mislimo kot antropološki fenomen oz. kot predmet, s katerim se ukvarja filozofska antropologija, potem se moramo najprej na kratko posvetiti njeni simbolni naravi. Preostale pomembne sociološke, politične in teološke razsežnosti tradicionalnih kot tudi sodobnih, zlasti v zahodni kulturi prakticirajočih monoteističnih

religij, kot so denimo njihove zahteve po absolutnosti in univerzalnosti, vojne med različnimi konfesijami, odtujitev skozi cerkve in kler, dualistične podobe sveta, selektivna porazdelitev vrednot, zaničevanje drugače verujočih, transcendenca Boga in njegov molk itd., ki so pomembne za ustrezno razumevanje sekularizma, na tem mestu puščam ob strani, tudi zato, ker gre pri tem za bolj ali manj splošno znane fenomene in dejstva.

Izhajamo torej iz antropološkega dejstva, da je vsaka religija določena simbolna forma. Ta opredelitev je smiselna samo, če je tudi človek kot subjekt religioznih praktik simbolno bitje, torej bitje, ki si v svoji relativni naravni prostosti svobodno ustvarja svoje lastne, glede na naravo umetelne svetove. Vsaj od Cassirerjevega monumentalnega dela *Filozofija simbolnih form* naprej nihče več resno ne dvomi, da je človek *animal symbolicum*. Toda tisto, kar je pri tem antropološkem dejstvu s filozofskega stališča odločilno in hkrati temeljno, ni to, da si človek svoj svet ustvarja s pomočjo simbolov in da ga posledično lahko razume samo skozi dioptrijo njegovih simbolnih očal (jezika, mitov, religij, umetnosti, znanosti, tehnike itd.), temveč vprašanje – kantovsko rečeno – po *a priori* pogojih možnosti njegovega simbolnega delovanja, torej vprašanje, ki išče razloge, da je in zakaj je človek edino bitje, ki ustvarja umetelne simbolne pomenske mreže, brez katerih ne more živeti in preživeti. Če v antropološkem kontekstu sicer običajnega iskanja razlik glede na živali pod povečevalno steklo postavimo skrajno dramatičnost izhodiščnih pogojev možnosti človeškosti človeka, potem moramo prej ali slej trčiti ob dejstvo – kot bi dejal verjetno najpomembnejši filozofski antropolog Plessner – njegove totalne refleksivnosti. Odločilno pri totalni refleksivnosti, ki lahko misli vse, tudi samo sebe (misel, ki misli misel samo), ni pragmatično motivirano vprašanje, kaj takšna zavest vse lahko ustvari, temveč antropološko vprašanje o specifičnosti strukturno-eksistencialnega položaja, v katerega posedovanje takšne zavesti pahne njenega nosilca, še preden se ta sploh odpravi na pot sekundarnih simbolnih kreacij. To, kar je tu odločilno, je dejstvo usodnega distanciranja, ki ga opravi totalno refleksivna zavest. Toda da bi se človek od svojega okolja sploh lahko distanciral, mora predhodno, še preden torej v aktu spoznavanja in ustvarjanja proces distanciranja realno izvede, na paradoksalen način že biti zunaj, v distanci, onkraj bivajočega, za njegovim hrbtom. Da bi refleksivna zavest lahko reflektirala svoje življenjsko okolje in njegove predmete, da bi lahko postala ustvarjalno dejavna, ne more biti neposredni del življenja, temveč mu mora nujno biti predpostavljena. Reflektirajoči, razmišljajoči in spoznavajoči človek se zato vselej počuti 'izgnanega' iz neposrednosti življenja. To je situacija Adama in Eve, ki sta bila, potem ko sta jedla z drevesa spoznanja, izgnana iz raja neposredovanosti biti in bivajočega, Boga in življenja; spoznanje ju prestavi v zunanost, v distanco, v specifično praznino biti.

Da bi v njej človek lahko bil, si jo mora sam izpolniti ter osmisлити skozi ustvarjalni napor oblikovanja svojega lastnega, nadomestnega, simbolnega sveta. Toda zunanost in distanca, ki enotno strukturo biti razbijata na dvojje, ne določata eksteritorialnosti oz. ekscentričnosti celega človeka, temveč zgolj mesto njegove totalno reflektivne zavesti. Samo zato, ker je ta zavest že zunaj, ker je že v specifični distanci do neposrednosti življenja, se sploh lahko začne neustavljivi proces simbolnega delovanja. Takšen položaj naše zavesti v antropološkem smislu ne pomeni nič drugega kot umeščenost v specifično eksistencialno stisko, ki nas sili, da sekundarno razbiti, razdeljeni oz. podvojeni svet – kot to nakazuje že etimologija grškega glagola *symbollein* – ponovno ‘postavimo skupaj’, da torej iz dveh polovic (*symbolon*) sestavimo celoto. Da bi bil, mora človek svojo lastno diaforičnost (gr. *diaphora*, razlika) preseči v posredovano enotnost; natanko ta posredujoča dejavnost osmišljajočega sestavljanja sveta pa je tista, ki definira človekovo simbolno naravo. Tisto, kar je na transcendentalni ravni razdeljeno oz. razstavljeno skozi golo dejstvo obstoja totalne reflektivnosti, simbolna dejavnost praktično sestavlja v možne forme posredovane celovitosti. Zato je človek proti svoji volji obsojen na to, da v neskončnih simbolnih procesih vedno znova išče in ustvarja tisto eksistencialno ravnovesje, ki mu omogoča biti cel; v tem je smisel iskanja njegovega smisla. Njegova svoboda kot postavljenost v distanco, v zunanost in neodvisnost je zato tudi njegovo prekletstvo. S pozicije življenju ekscentrične zavesti lahko izbere ali zavrne vse. Le svoje lastne svobode, svoje lastne totalne reflektivnosti, svoje lastne zunanosti, drugosti in tujosti glede na neposrednost primarnih naravnih procesov bivanja ne more niti izbrati niti zavrniti; nanjo je obsojen.⁶⁵

Simbolna narava človeka kot svet ustvarjajočega in osmišljajočega bitja med drugim ne pomeni nič drugega kot njegovo nezmožnost, da bi se kot ekscentrično bitje utemeljil oz. osmisлил iz samega sebe, torej iz svoje lastne reflektivne ekscentričnosti. Simbolno razmerje, ki temelji na ekscentrični, od narave distancirani zavesti, zahteva drugost, zahteva, glede na njeno pozicioniranost v praznino, neko realno zunanost oz. dopolnilo. Ta je lahko bodisi nekaj že danega ali sekundarno ustvarjenega s strani te zavesti same. Samo v odnosu do drugosti se diaforičnost lahko presega v uspelo simbolno razmerje. Večina simbolnih strategij človekovega in posledično tudi družbenega samoosmišljevanja in samoutemeljevanja izhaja iz vere v obstoj objektivne eksistence absolutne drugosti oz. alteritete, ki je locirana onstran premenljivosti in naključij; pri čemer v tem kontekstu ni bistveno, ali gre pri tem za drugost, ki je transcendentna in zunanja ali imanentna in notranja (Bog, logos, um, duh ...). Lahko pa gre tudi – zlasti znotraj tehnične civilizacije – za

65 V prvem poglavju *Realnost, fikcija in možnost zla* so pojmi simbolnosti, ekscentričnosti in diaforičnosti človeka podrobneje predstavljeni.

simbolno razmerje do predmetov, ki so produkt simbolne ustvarjalnosti same (denar, materialne dobrine ...). Kakorkoli, samo v simbolnem razmerju do absolutne ali posredovane alteritete je človeku kot *animal symbolicum* možno biti človek – z večjo ali manjšo možnostjo, da njegov projekt uspe. To dialoško strukturo med jazom in nejazom, ki je notranja slehernemu simbolnemu razmerju, kaže tu za potrebe nadaljnjega premisleka naše teme še posebej izpostaviti. In prav na tem mestu se moramo ponovno vrniti k religiji kot najstarejši simbolni formi, ki je skozi tisočletja najbolj opazno in intenzivno tkala prt simbolnega sveta.

Če smo povsem natančni, potem je trditev, da je religija simbolna forma, pravzaprav pleonazem. Religija namreč tako v etimološkem kot fenomenološkem kontekstu ne pomeni nič drugega kot vrednostno motivirano prizadevanje, da bi skozi pravilno delovanje oz. življenje, ki bo skladno s postavo, z Bogom vstopili v posredovano ali celo neposredno enost. Tako simbolno kot tudi religiozno dejanje namreč izhajata iz predpostavljene diaforičnosti človekovega položaja v strukturi bivajočega, ki jo je treba skozi ustrezne prakse preseči. *Religare* kot 'nazaj navezati' oz. 'privezati' na eni in *ymballein* kot 'postaviti skupaj' na drugi strani tako nedvomno izrekata in pomenita isto: osmišljajoče sestavljanje neke predhodno necelovite strukture. Če za človeka v splošnem velja, da je simbolno bitje, potem vsaj na formalni ravni *eo ipso* velja hkrati, da je religiozno bitje. Razlika med obema opredelitvama človeka je zgolj v tem, da simbolnost zaznamuje vrednostno nevtralnno strukturo človekove naperjenosti k drugosti, religija pa simbolno nevtralnno in formalnost izpolni z vrednostnimi vsebinami ter postane tako ne le najelementarnejša, temveč hkrati tudi najuniverzalnejša zgodovinska oblika praktičnega udejanjanja človekove simbolne narave. Religija diaforičnost človekove gole eksistence s simbolnimi sredstvi povezuje, združuje, integrira s predpostavljeno alteriteto absolutne svetosti v enost vseprijuočega 'božjega telesa'. Vrhovna alteriteta oz. božje kot cilj in smisel simbolizacijskih postopkov je znotraj religije kot simbolne forme predpostavljena kot večna konstanta, ki hkrati predstavlja absolutno vrednostno legitimacijo za vse posamezne človekove dejavne akte.

Človekovo religiozno-simbolno razmerje do Boga je bistveno dialoško strukturirano. Resnični pogoj možnosti človekovega dialoškega razmerja z Bogom pa ne leži toliko v Bogu kot absolutno drugem, temveč predvsem v specifični zmožnosti človeka, da stopi v dialoško razmerje z njim; leži v njegovi načelni bogupodobnosti. Koncept človekove bogupodobnosti (lat. *imago dei*, hebr. *šelem elohim*), ki ga poznajo in iz njega izhajajo domala vse religije, trdnosti simbolnega razmerja med človekom in Bogom podeljuje ontološko razlago in veljavo, hkrati pa izpostavi človeka kot edino bitje, ki mu je lasten privilegij, da lahko vstopa v živo

razmerje s predpostavljeno absolutno realnostjo. Samo skozi in zaradi te podobnosti religiozni človek sploh lahko ve, v katero smer se morajo usmeriti njegovi simbolni napor. Bodisi posredno ali neposredno tvori človekova bogupodobnost tako pri arhaičnih, politeističnih kot tudi monoteističnih religijah njihovo skupno onto-antropološko matrico kot nekakšno skrito vez med človeškim in božjim, končnim in neskončnim, na kateri ne temeljijo le njihove celokupne smiselne in vrednostne orientacije, temveč tudi in predvsem možnost dialoškega razmerja med človekom in Bogom.

Skladno z logiko simbolnega delovanja lahko bogupodobnost – odvisno od posamezne tradicije – razumemo bodisi kot bistveno lastnost religioznega človeka ali kot njegovo osrednjo življenjsko nalogo. Kljub kulturnospecifičnim razlikam pa ostaja skozi božjo voljo doseženi posebni položaj človeka v strukturi bivajočega vsem religijam skupna in vse njihove vrednostne orientacije legitimirajoča temeljna lastnost. Drugače rečeno: *humanum* v njegovi posebnosti utemljuje njegova udeležnost v *divinum*. Človečnost človeka se znotraj religij torej utemljuje v njeni udeležnosti v božanskosti Boga. V tem 'magnetnem polju božjega kompasa' je hkrati določena tudi temeljna simbolna orientacija, ki človeka usmerja k sveti nalogi, da v dialoškem razmerju z absolutno alteriteto samega sebe kot nekakšnega *quasimodo* (na pol ustvarjeni) uresničuje v smeri njemu lastne in možne celovitosti oz. popolnosti. Verjetno ni treba posebej poudarjati, da vse človekove specifične lastnosti, ki so jih pozneje filozofija in druge humanistične znanosti vedno znova in vedno drugače tematizirale (svoboda, um, duh, ustvarjalnost, moralnost, ljubezen, avtonomija ...), v pojmu bogupodobnosti tvorijo njihovo še nediferencirano enotnost. Znotraj religij velja, da je človek svoboden, zaradi svoje podobnosti z Bogom, da je umen, ker je in kolikor je podoben Bogu, da je ustvarjalen, ker je in kolikor je podoben Bogu, da je dober, ker je in kolikor je podoben Bogu, da je avtonomen, ker je in kolikor je podoben Bogu ...

Ob koncu tega vmesnega ekskurza k antropološkim karakteristikam religije kot simbolne forme naj zgolj na kratko omenim še neko drugo, doslej neomenjeno dejstvo, ki bi utegnilo biti pomembno ob vprašanju apologije postsekularizma. Tradicionalne religije so – kljub številnim in upravičenim očitkom, ki pogosto letijo na njihov račun – vse do danes edina zgodovinsko izpričana simbolna forma, ki se je trudila v sebi ne le povzeti integrativnost mišljenja, čutenja, hotenja in delovanja, temveč si je hkrati nenehno tudi prizadevala, da bi to enotnost kot univerzalno sprejemljivo matrico prakticirala tako na individualni, družbeni kot tudi na kozmični ravni. V tem smislu upravičeno velja formalna opredelitev, da je religija poskus celovitega razmerja do celote.

S strukturno-pojmovnim aparatom religije kot simbolne forme, njene dialoški in statusa bogupodobnosti v njej lahko zdaj preidemo k našemu osrednjemu problemu.

7.3 Problem sekularizacije

Sekularizacija najrazvitejših evropskih družb v poznem 18. stoletju nedvomno sodi med najpomembnejše duhovno-kulturne transformacije v zgodovini zahodne civilizacije, s pomembnimi, deloma tudi močno zakasnelimi vplivi na tako rekoč večino svetovnih družb. Do takrat skozi tisočletja uspešen model religioznih družb je bil praktično čez noč vržen s prestola, kar je s seboj prineslo nepredvidljive, tako pozitivne kot tudi negativne posledice, s katerimi se tako teoretično kot praktično srečujemo še danes. Razlogi, zaradi katerih se je bil tradicionalni tip religiozno strukturirane države in družbe prisiljen posloviti, so splošno znani. Religiozno-simbolni dialog z absolutno in vselegitimiračo alteriteto Boga je zaradi viharnih družbenih, političnih in ekonomskih dogodkov od 16. stoletja postopoma postajal čedalje šibkejši, dokler se zaupno razmerje med družbo, cerkvijo in Bogom v sebi končno ni povsem zlomilo. Cerkev in Bog kot vrhovni in svetu tuji razsodnik sta pospešeno izgubljala moč, vpliv in prepričljivost; čedalje bolj nema, življenju odtujena in abstraktna sta postajala. Poleg tega so različne krščanske cerkve, namesto da bi soustvarjale 'raj na zemlji', čedalje pogosteje klicale k nasilju in najrazličnejšim oblikam nestrpnosti do drugačnih kultur, veroizpovedi in držav. Cerkvi kot posrednici med človekom in Bogom, ki se je čedalje bolj posvečala sami sebi in svojim posvetnim interesom, se je družba kot celota razmeroma zlahka odrekla.

V svojem izhodišču je projekt sekularizacije prepričljiv: znebiti se odtujenih institucionalno-religioznih struktur, z odtujitvene procese generirajočimi predstavami teističnega Boga vred, ter hkrati ohraniti oz. v perspektivi celo zvišati raven humanosti, moralnosti in svobode tako družbe kot tudi posameznikov v njej. Toda uresničitev te vsekakor hvalevredne ideje je bila odvisna od pozitivne rešitve enega samega, a ključnega problema, ki ga projekt sekularizma, kljub številnim prizadevanjem, nikoli ni rešil na zadovoljiv način: Kako je mogoče nadomestiti odsotnost Boga kot temeljne in vseobsegajoče legitimacijske instance? Kaj lahko nadomesti njegovo odsotnost, ne da bi se pri tem zmanjšala trdnost tistih parametrov, ki vzdržujejo humanost in omogočajo zadostno orientacijo v zadevah smiselnosti in vrednosti obstoja? Sekularna rešitev tega problema je splošno znana: prevod eksternega Boga v človeku notranjo moralno substanco kot poslednjo legitimiračo instanco njegove humanosti in možne avtonomnosti. Toda možnost tovrstnega prevoda je bila tudi sama, v nasprotju z željami sekularizma, odvisna od privzetja

ene od ključnih religioznih predpostavk: človekovega privilegirane položaja v strukturi bivajočega. Sekularizem se sicer ne sklicuje več na človekovo bogupodobnost, ki je znotraj religij skozi tisočletja utemeljevala človekov posebni položaj božjega izvoljenca, na vse načine pa želi ohraniti – tako kot vse religije – njegovo ontološko privilegirano. Vsekakor gre pri tem za očiten primer tega, kako se sekularizem utemeljuje na nereflimiranih religioznih usedlinah.

Formalno gledano so bile prastare religiozne predstave še vedno preglbokoko usidrane v človekovi zavesti, da bi jih bilo mogoče povsem nevtralizirati, zato je bil na ozadju 'smrti Boga' postopek sekularizma pravzaprav v tem, kako spoznavnoteoretsko in semantično prestrukturirati religiozne predstave o človekovi enkratnosti v razsvetljeno strukturo humanega in avtonomnega posameznika. Ne glede na to, da se večina protagonistov sekularizma religioznih ostankov v strukturi lastne zavesti morda sploh ni zavedala, se je vsaj na začetku tega procesa zdelo, da je bilo prevajanje uspešno. Njegova posledica: človekovo dostojanstvo. Seveda so tudi predsekularne družbe poznale človekovo *dignitas*, toda le kot nekakšen aksiološki privesek njegove bogupodobnosti. V nasprotju z religioznim pa ostane sekularni pojem dostojanstva brez ontološke opore; kot tak mora zdaj na svojih bistveno zoženih ramenih sam nositi celotno upanje velikopoteznega projekta osvobajanja in humanizacije. Na tem projektu sublimacije teističnega Boga v osebno moralno in humanost legitimirajočo substanco je bil, kot vemo, v bistveni meri udeležen Kant.

Kantova naivnost na žalost ni močno zaostajala za njegovo nedvomno genialnostjo. Kant ne bi bil Kant, če si ne bi na vse kriplje prizadeval ne le ohraniti *humanum* človeka, temveč tega enkrat za vselej z racionalnimi sredstvi utemeljiti ter ga tako *sub specie aeternitatis* zaščititi za prihodnost človeštva. Zunanjo kategoričnost božjega zakonodajalstva Kant razreši v notranjo kategoričnost moralnega zakona, katerega apriornost, absolutnost in rigoroznost niso – ali vsaj naj ne bi bile – nič manjše kot pri prvem. Moralni zakon je zdaj tisti, ki utemeljuje dostojanstvo vsakega umnega subjekta, da lahko v kraljestvu smotrov postane avtonomni zakonodajni člen. Dostojanstvo avtonomnega subjekta, ki *a priori* prepoveduje sleherno formo instrumentalizacije človeka, je nedvomno velik Kantov dosežek, ki je močno vplival na konstituiranje moderne družbe in nove vloge posameznika v njej. Njegova naivnost, ki sem jo prej nakazal, s tem nima nič opraviti; vsekakor pa je bistveno povezana z naslednjima vprašanjema: prvič, ali je njegov postopek utemeljevanja moralnega zakona prepričljiv, in drugič, ali je mogoče tako razumljeno dostojanstvo in avtonomijo človeka praktično uresničiti in tako – in prav zato je namreč v prvi vrsti šlo – nadomestiti oslabele socialno in moralno družbeno vlogo religije? Odgovor na ti dve vprašanji je lahko s položaja več kot dvestoletne časovne distance le odločni ne.

Človekovo bogupodobnost in nanjo vezano dostojanstvo in privilegiranost znotraj religij utemeljuje Bog; človekov moralni zakon in nanj vezano dostojanstvo znotraj Kantovega sekularnega obrata kot poslednja legitimacijska instanca utemeljuje praktični um. Na prvi pogled se to sliši prepričljivo, predvsem pa umno, še zlasti, ker je iz takšnih predpostavk mogoče brez večjih težav izpeljati dolgo iskano avtonomnost človeka: Um, ki mu tu sledim in katerega glas poslušam, je moj lastni um, a hkrati tudi tvoj, je torej univerzalni um. Rešitev bi lahko bila genialna, če le ne bi bilo vanjo vpisano nekaj trdovratno ne-umnega. Neprijetno vprašanje, ki si ga razsvetljenski sekularizem nikoli ni resno zastavil, se glasi: Kaj pa utemeljuje umnost uma? Odgovor se lahko glasi le: Um sam. Tudi tu gre torej za očitno religiozno usedlino: Božanskost Boga kot poslednjo legitimacijsko instanco je lahko utemeljeval le Bog sam, kajti edino on kot *causa sui* se lahko utemeljuje v samem sebi. Da je zadeva lahko funkcionirala, je bilo treba v to le še verjeti. Nič drugačna ni situacija znotraj razsvetljenstva in sekularizma. Vera v umnost uma je edina 'trdna' opora, na kateri lahko smiselno gradimo sekularni projekt in mu sledimo; s tem pa seveda religioznega problema, ki ga je razsvetljenstvo želelo preseči, nismo rešili, temveč smo ga zgolj prestavili na drugo raven, na raven uma. Prav v tem se skriva nereflimirana ne-umnost razsvetljenskega uma.

V osnovi sekularizem pravzaprav ne stori nič več kot to, da religiozne pojme nadomesti s profanimi ter jih iz transcendentne nedostopnosti prenese v bližino imance; problemska struktura pa pri tem ostane ista, nespremenjena. Tudi če smo pripravljene vero v absolutno umnost uma sprejeti za nedvomno, kar se je konec 18. stoletja pravzaprav tudi zgodilo, na podlagi česar potem – v nasprotju s pričakovanji in zahtevami sekularizma – nastane nova, sekularna religija uma, pa je s tem povezan še neki drug, z vidika možnega napredka humanosti tako rekoč odločilni problem: Bog, naj je bil ta s strani človeka še tako naivno in antropomorfno razumljen, je v religioznih družbah utelešal absolutno alteriteto, ki je ni bilo mogoče izenačiti s človeškostjo človeka; bogupodobnost namreč ni bila mišljena kot boguenakost. Bog ni človek, ne glede na to, ali prebiva v njem ali zunaj njega. *Če na mesto Boga zdaj postavimo um, smo drugost v dialoško-simbolni strukturi človekove zavesti, in prav ta je pri vsem ključna, dokončno zapravili. Z umom namreč ni mogoče vstopiti v odnos, ni mogoče slediti njegovemu glasu, ne da bi se uma hkrati že posluževali, ne da bi torej um predhodno že samemu sebi sugeriral, kaj nam mora ukazati kot umnim bitjem. Vse skupaj se tu nujno izteka v tavitološkost in še bolj usodno monološkost. Človek kot umno bitje lahko govori le še s samim seboj kot nosilcem uma. Um je zdaj samemu sebi svoj lastni tožilec in odvetnik. Dialoški princip človekove simbolne narave se tako nehote postopoma spreminja v avtistični in čedalje bolj tudi nevrotični monolog, brez upanja na prepričljivo legitimnost.*

*Z izgubo alteritete se dvodimenzionalna struktura človekove simbolne zavesti skrči v negibno in nemo točko brez avtoritete. V odsotnosti 'objektivnega' vrednostnoreferenčnega okvira se zdaj dejansko zamaje svet, v katerem to, da zaradi tega ni nič več dovoljeno, pomeni natanko toliko kot to, da ni nič prepovedano oz. da je vse dovoljeno. Odločilno ob odsotnosti absolutne alteritete torej ni to dejstvo odsotnosti samo, temveč njegova posledica: izguba notranje, dialoško strukturirane zavesti, izpraznjenost enigmatičnega mesta drugosti v njej, na kateri so do tedaj temeljile vse forme človekovih vrednostnih predstav. *Nihilizem in relativizem sta le nujni posledici usodnega molka alteritete v monološki strukturi sekularnega uma.**

Analogno velja izguba dialoške strukture tudi za sekularni pojem dostojanstva. Bogupodobnost, na kateri sta temeljili vrednost in samozavest religioznega človeka, je bila v sebi vselej dialoško strukturirana. Eno je bilo v svoji vrednosti utemeljeno skozi udeležnost v absolutno drugem. Za dostojanstvo, ki je postalo nekakšen osameli stražni stolp humanizma, to ne velja več. Dostojanstvo ne daje nobenega glasu od sebe, nobenih navodil, ono ne govori; je nemo. Paradokсно je njegovo bistvo še bolj abstraktno, kot je to veljalo za transmundanega Boga; kot takšno je bilo v svoji možnosti, da postane omembe vredna etično-moralna kategorija, že vnaprej obsojeno na funkcionalno zakrnelost. Če mu pravo, ki je imelo pri tem svoje interese, ne bi ponudilo domovinske pravice v jedru svojega formaliziranega telesa, potem najbrž ne bi igralo nobene omembe vredne vloge v javnem življenju sekularne družbe.

Formalno gledano sekularna transformacija religije v ničemer ne spreminja bistveno simbolne narave človekove diaforične zavesti. Tej z nobeno transformacijo vrednostno-smiselnih predstav pravzaprav ni mogoče uiti. Ker človek kot diaforično bitje v sebi ni cel, ker je torej zasnovan prospektivno kot možnost in naloga, je proti svoji siceršnji svobodni volji obsojen na to, da si skozi simbolna razmerja prigara iskano celovitost in legitimnost, ki naj upravičujeta to, kako on kot posameznik je. Ker pa je z večno nalogo iskanja svoje celovitosti in identitete zdaj postavljen v družbeno realnost, ki ne pozna več usmerjevalne, splošno prakticirajoče in dialoški večje alteritete – še zlasti po šokantni 'smrti uma' in vere vanj od druge polovice 19. stoletja naprej –, je bil sekularni človek kot prakticirajoče simbolno bitje obsojen na postopni proces duhovne retardacije, kar je posledično, zlasti v prvi polovici 20. stoletja, pripeljalo do najhujše kulturne krize v zgodovini človeštva. Da se je nemalo ljudi kljub vsemu še naprej zatekalo pod varno okrilje te ali one konfesije, pa ni bila rešitev krize, temveč le eden od njenih simptomov, ki so v najboljšem primeru učinkovali blažilno kvečjemu na posameznike.

Humanizacija družbe, ki naj bi temeljila na vzpostavitvi pogojev možnosti avtonomne in kritičnomoralne subjektivitete, je skozi relativno hitro razčaranje

umnosti človeškega uma v postheglovski dobi čedalje hitreje postajala prazna ideja, v kateri je svoje zadovoljstvo iskala kvečjemu le še hitro rastoča populacija cinikov. Namesto uresničitve raja na zemlji je sekularni družbi uspelo, da je ideji humanosti in človečnosti – za kateri že dolgo več ne vemo, kaj z njima sploh mislimo – za daljši čas izbrisala iz slehernega kritičnega diskurza. Od človeka je preostal – kot se je glede tega izrazil že Heidegger – *brutum bestiale*. Zgodovina 20. stoletja je več kot očitni dokaz.

Če kaj, potem nam lahko zgodovinski potek sekularizacije ponudi naslednjo, za ta proces sam bolečo streznitev. Etičnosti in humanosti ni mogoče utemeljiti v človeku kot točkovnem *symbolon*, torej v polovičnosti, diaforičnosti njegove neizgotovljene in družbeno posredovane narave, ter potem naivno upati, da iz takšnih enodimenzionalnih temeljev, četudi ti nujno vstopajo v medsebojne interakcije, lahko zraste dolgo iskana pluridimenzionalna humanistična nadstavba. Prav tako ju ni mogoče utemeljiti v njegovih simbolnih stvaritvah, kot so praktični predmeti, ideološki in politični koncepti, gospodarski in informacijski sistemi; utemeljiti ju ni mogoče niti v konzumu niti v razumu. Zakaj ne? Zato ker je *znotraj sekularne simbolnosti dialoškost zgolj navidezna; zato ker je tu Jaz tisti, ki je samemu sebi vselej tudi svoj lastni drugi. Resnični Drugi pa manjka!* Tam, kjer je absolutna alteriteta odsotna, zmago slavi vsakokratni interes Jaza, ki si brez zunanjih omejitev lahko vsakič nadeva poljubna modna oblačila drugosti in navidezne objektivnosti, da bi v njih prepričeval in premagoval svoje nasprotnike.

Če projekt sekularizma merimo glede na njegovo temeljno poslanstvo izgradnje resnično svobodne in humane družbe avtonomnih posameznikov, potem je več kot očitno, da je ta projekt pravzaprav razočaral. Sekularni človek v svoji vrženosti v monološko samost lastne subjektivitete ni izgubil le identitete in gotovosti vrednostne orientacije, temveč je v njej podobno kot Narcis preminil; preminil kot avtonomni subjekt. Glavni virus, ki se je izrazil v postmodernih zgodbah o smrti človeka kot avtonomnega subjekta (Foucault), se ne skriva nikjer drugje kot prav v enodimenzionalni strukturi sekularne zavesti. Sekularni projekt se tako proti svoji volji izteče v nasprotje samega sebe: namesto ustoličenja človeka kot avtonomnega moralnega subjekta v povprečju proizvaja anemične in odtujene instrumente anonimnih ekonomskotržnih struktur. Prav te so resnične zmagovalke sekularizacije. Tiho so zasedle izpraznjeno mesto absolutne alteritete, da bi iz njega gospodovale subjektom, ki to nikoli resnično niso bili. Mi vsi smo idealni plen ekonomskotržnih struktur in hkrati tudi njihov najboljši produkt. Simbolno razmerje je tako ohranjeno, toda v sprevrženo patoloških konturah tržnopotrošniškega sveta. Toda v tej situaciji bi bil poskus vrnitve v varno naročje predsekularne religiozne družbe

– žal bi nemalo posameznikov takšno rešitev sprejelo z odprtimi rokami – še večja neumnost, ki bi imela ne le tragične družbene posledice, temveč bi tudi dejansko pomenila velik korak nazaj.

Kaj potem? Kakorkoli sem tu projekt sekularizma zavestno slikal v temnih barvah, da bi tako bolj izostril njegove napake, pa v njem ne smemo spregledati tistega, v čemer ta sleherno predsekularno družbo bistveno presega. S tem ne mislim toliko na sekularno zgodbo splošnega uveljavljanja in utrjevanja človekovih pravic in svo-boščin, kar je vsekakor njegova velika in hvalevredna tema, ki se ji tu ne bom posvečal, temveč predvsem na fenomen duhovnega ponotranjanja kot tistega odločilnega vrednotnega obrata navznoter, brez katerega razcvet postsekularne religioznosti ne bi bil mogoč. Že res, da to ponotranjanje, kot smo videli, sprva proizvede, in to praviloma še vedno počne, deviantne forme avtonomije, ki s humano uresničitvijo človeka in družbe nimajo veliko skupnega, toda prav v tej nevarnosti in tveganju, kot bi dejal Hölderlin, se je hkrati skrivalo tudi tisto rešilno.

Sekularni človek je zaradi zahteve, da se utemelji v monološkosti lastnega in njemu notranjega uma, skoraj propadel. Iz vakuuma sebstva, v katerem ni našel resnične opore za izgradnjo lastne identitete, se je praviloma reševal in se še vedno rešuje tako, da se nekritično prepušča lažni alteriteti potrošniškega sveta. Da bi se iztrgal iz narcisoidne shizofrenosti nemega sebstva, se je obsesivno oklepal slehernega videza zunanosti in možne drugosti. Toda skozi serijo razočaranj in razčaranj, ki jo je beg v bleščečo in mamljivo zunanost potrošništva proizvajal kot nenačrtovan stranski produkt, se je tudi učil, in tam, v najgloblji notranjosti lastnega obupa in izpraznjenosti – pred katerima je bežal in se v njiju vedno znova vračal – našel tlečo žerjavico resnične alteritete, tokrat imanentne, njemu notranje, a vendar 'povsem druge'. In natanko tu, v tej novo odkriti substancialnosti lastnega sebstva, ki ni hkrati to sebstvo samo, ima svoje korenine neki nov, po možnosti dosti bolj obetavni proces, ki ga tudi sam želim imenovati s hevrističnim pojmom postsekularnosti. S tem se ponovno vračamo na začetek naše razprave.

7.4 Nezadostnost enodimenzionalnega pojma dostojanstva

Zagovor postsekularne družbe seveda ni noben *pledoajé* možne restavracije religioznih družb, vsekakor pa gre za zagovor novih oblik religioznosti, ki se z velikim zagonom in nenehnim prirastkom povsod po svetu želijo razumeti kot oblike transkonfesionalne, individualno prežete in osebno doživete duhovnosti. V nasprotju s sekularno idejo, ki si je humanost človeka prizadevala utemeljiti in uresničiti iz njegovega uma, postsekularne praktike ponovno vzpostavijo klasično

religiozno-simbolno strukturo, po kateri se človek kot *animal symbolicum* – kot je to v svoji kritiki antične filozofije izpostavil že Avguštin – ne more resnično utemeljiti v samem sebi in v svojih simbolnih produktih, temveč zgolj na podlagi določene metasimbolne alteritete, ki ni del svetnosti simbolnega univerzuma. To pomeni: Novo upanje za širitev humanosti postsekularnega človeka lahko torej temelji, če naj bo to upanje upravičeno, le na nečem, kar v človeku samem ni on sam. *Jedro humanosti kot instanca njene legitimacije* – tako kot pri vseh klasičnih religijah – torej *ni in ne more biti nič humanega*. Če bi naj bilo to mogoče, potem bi moral biti projekt sekularizacije, ki sleherno sled alteritete postopoma odpravi, nedvomno zgodba o uspehu, tako pa je to lahko le pogojno.

Glede vprašanja možne prihodnje humanizacije družbe nekateri postsekularni misleci, denimo Küng in Beck, v klasični sekularni maniri zagovarjajo humane temelje religij. Küng denimo vidi v človečnosti celo temeljni ekumenski kriterij (Küng, 2008, 134). Podobno tudi Beck – ki se v nasprotju s Küngom bolj naslanja na nekonfesionalno religioznost in je torej v tem smislu bližji osnovni postsekularni ideji –, ko spregovori o »ubesedeni človečnosti, ki je postala čaščenja vredna in sveta« (Beck, 2008, 25). Ekumenski dialog med svetovnimi religijami na eni in nove oblike transkonfesionalne religioznosti na drugi strani naj bi bili torej v svoji izvorni humanosti protagonistke novega zagona humanizacije. Lepo in prav. Problem Beckovega zagovora postsekularnosti je v tem, da – kljub iskrenim simpatijam, ki jih kaže do individualizirane religioznosti – skozi poudarjanje najgloblje človečnosti, ki naj bi jo sodobne forme religioznosti izžarevale, nekako še vedno ostaja ujet v okvir sekularne paradigme, ki je prav tako osredotočena na resnično in avtonomno humanost; toda z eno bistveno razliko: zgodnji misleci sekularizma so se vsaj trudili utemeljiti humanost človeka, Beck pa se nasprotno niti ne vpraša, v čem naj bi bila ta »sveta človečnost« in ali je njene temelje sploh mogoče speljati na človeškost človeka. Podobno kot za Feuerbacha iz sredine 19. stoletja se zanj zdi to nekaj samoumevnega.

Zanimivo je, da se je po 'smrti uma', nekako od konca prve tretjine 19. stoletja, pojem človekovega dostojanstva, ki je s tem ostal brez svoje razsvetljenske legitimacijske podpore, skušal rešiti tako, da se je v njem predpostavila neka razumu odtegujoča se nedoumljiva raven, ki naj zagotavlja njegovo nedotakljivost in s tem *a priori* prepoveduje človekovo intrumentalizacijo (zlasti pomembno pri utemeljevanju pravnega sistema in človekovih pravic). Toda tako kot znotraj religiozних form ni mogoče zastaviti vprašanja, ki bi spraševalo po legitimacijskih kriterijih božanskosti Boga, tako tudi sekularizem, zlasti postkantovski, načeloma ne odgovarja na vprašanje, kaj utemeljuje nedotakljivost človekovega dostojanstva: Človek

je absolutna vrednota na sebi, in pika. Tak korak pa seveda ne pomeni nič drugega kot ponovni, za sekularizem tako tipični poseg po aracionalnih religioznih usedlinah, ki so locirane onstran možnosti presojanja z racionalnimi postopki. Ko Beck prizna, da je najgloblja človečnost tesno povezana z religioznostjo, ne da bi pri tem navedel merila, ki takšno zvezo upravičujejo, s tem posredno prizna, da tudi njegova misel gradi na religioznih ostankih in usedlinah; s to pomembno razliko, da je glede na klasično religiozno paradigmo njegova miselna matrica manj smiselna. Dostojanstvo religioznega človeka se utemeljuje v njegovi udeleženi v univerzalnem kozmičnem počelu oz. Bogu, torej v absolutni alteriteti, dostojanstvo postsekularnega človeka, kot ga razume Beck, pa se utemeljuje v njegovi človečnosti. Reči, da je bistvo postsekularne religioznosti živeta človečnost, kjer človek – kot je to zahteval že Spinoza – postane človeku Bog (Beck, 2008, 127), se sicer sliši lepo, vendar nam žal ničesar bistvenega ne pove, še manj pa izrečeno utemelji. Gre za mistificirano tautologijo z dobrimi nameni, ki pa ni nič prepričljivejša kot trditev, da je denimo bistvo psa v njegovi 'pasjosti' ali bistvo svinje v njeni 'svinjskosti'. No, za psa ali za svinjo to seveda ni noben problem, kajti ne pes in ne svinja ne želita biti več kot to, kar že vselej sta. Za človeka, tega notorično simbolnega prekoračevalca samega sebe, ki, zato da se v samoprekoračevanju sploh lahko orientira, potrebuje realno drugost kot orientir v sebi ali zunaj sebe, pa to seveda ne drži.⁶⁶

Če naj bo nova postsekularna paradigma smiselna in po možnosti uspešnejša, kot je bila sekularna, potem se mora tovrstnim nedoslednostim izogniti, sicer se lahko hitro pojavi vtis, da je postsekularizem zgolj nadaljevanje predsekularne religioznosti, preoblečene v netematizirane sekularne abstrakcije. Vztrajati pri sekularnem pojmu enodimenzionalnega dostojanstva in vanj polagati upe pri projektu izgradnje postsekularne humanosti, zato ne omogoča resničnega preboja iz nedoslednosti sekularnih utemeljevanj humanosti.

7.5 Svetovni etos in potreba po postsekularnem konceptu dostojanstva

Kot sem nakazal na začetku, je z vidika utemeljevanja postsekularne humanosti bolj smiselno izhajati iz kritične nadgradnje Küngovega pojma svetovnega etosa oz. iz njegove sublimacije v tisti sintetični pojem, ki bo v sebi povzemal oz. združeval pozitivne vidike religioznega koncepta bogupodobnosti in njegove žive dialoščnosti na eni ter sekularnega koncepta človekovega dostojanstva na drugi strani. Še prej pa na kratko o Küngovem razumevanju svetovnega etosa.

66 V nasprotnem primeru, če in ko realno drugost izgubi, kar se dejansko tudi zgodi, obvelja sporočilo Nietzschejeve pesmi: »Kdor je izgubil to, kar si ti izgubil, postanka ne najde nikjer« (Nietzsche, *Vereinsamt*).

Projekt svetovnega etosa je v prvi vrsti namenjen globalni ideji, znotraj ene, vsem kulturam skupne etične makroparadigme, združiti vse konfesionalne, transkonfesionalne kot tudi sekularne humane pridobitve. Küng osebno sicer ne uporablja pojma postsekularnosti, vendar ga je v širšem okviru mogoče prištevati med postsekularne avtorje, kolikor si na temelju tako religiozne kot tudi sekularne humanistične tradicije prizadeva za globalno uveljavitev humanizma v formi žive postkonfesionalne, interreligiozne in multikonfesionalne ekumenske svetovne skupnosti (Küng, 2008, 52). Kritiki pogosto napačno razumejo Küngov projekt svetovnega etosa kot globalni etični sistem, ki želi v smislu nekakšne etične superstrukture nadomestiti najrazličnejše religiozne in sekularne vrednostne sisteme. Dejansko pa gre, kot pravi Küng sam, za celoto »vrednot, meril, pravic in dolžnosti, preprosto za skupni etos: za etos človeštva torej«, ki je že tu in ga ni treba na novo izumljati, da bi z njim nadomestili stare vrednote (Küng, 2008, 172). Na drugem mestu doda, da moramo svetovni etos razumeti kot »etični koordinatni sistem«, kot »pravne koordinate za kompas vesti«, ki vsebuje šest velikih pravil, dve temeljni načeli in štiri smernice, ki jih v takšni ali drugačni formulaciji poznajo vse svetovne religije (Küng, 2008, 31), hkrati pa naj bi bil tudi »notranja temeljna moralna drža«, ki določa smer človekovega vrednostnega delovanja (Küng, 2008, 29). Svetovni etos torej kot pragmatična humanistična vizija, ki si prizadeva »za novo temeljno soglasje združljivih humanih prepričanj« (Küng, 2008, 55). Podobno kot Beck tudi Küng za glavni kriterij ekumenskega projekta svetovnega etosa izpostavi »resnično človečnost«, ki »temelji na človekovem dostojanstvu« (Küng, 2008, 135).

Kritično je treba glede njegovega načina in postopka utemeljevanja dodati, da pri vsebinskem opredeljevanju tega, kaj naj bi svetovni etos sploh bil, ravna kot nekakšen moralni uradnik, ki preprosto evidentira temeljne religiozne in sekularne vrednote, norme, principe, smernice in moralna pravila ter jih prostodušno formalno združi pod skupnim imenovalcem svetovnega etosa. Ob problemu, kaj naj bi sploh bil osnovni kriterij takšnega povezovanja, poseže po vse prejšnje kot jasnem in različnem sekularnem pojmu človekovega dostojanstva.

Kljub nekaterim pomanjkljivostim njegove konceptualizacije svetovnega etosa in očitnim poenostavitvam vendarle menim, da je vredno pri tem pojmu vztrajati še naprej. Kot posnemanja vredno sprejemam njegovo temeljno intuicijo, da so človečnost človeka in njeni temelji, četudi se pri tem ne dotika problema, kaj naj bi človečnost in dostojanstvo sploh bila, povsod in vedno enaki, in da humana, postsekularna družba prihodnosti, če naj uspešno opravi z moralno poljubnostjo ter relativizmom, nujno potrebuje skupno regulativno vrednotno bazo in orientacijo, ki jo bo v njeni elementarnosti in nedvoumnosti večina pripravljena sprejeti za

skupno. Čeprav se Küng problema loteva na napačnem koncu, splošni pojem etosa na sebi terja natanko tisto, kar že dolgo manjka: notranje doživeto univerzalno vrednostno instanco, brez katere nov zagon humanizma verjetno ne bo mogoč. Smiselnost povezave etosa z njegovo svetovnostjo pa vidim v tem – in glede tega se s Küngom povsem strinjam –, ker se tako izpostavlja njegova planetarna, kulturne razlike preraščajoča univerzalna narava. Idejo svetovnega etosa je torej mogoče sprejeti kot smiselno in potrebno, vendar ne izključno v tisti obliki in vsebini, ki ju je zasnoval njen tvorec. Pravo delo pri izgradnji te ideje v prepričljivo in notranje konsistentno kategorijo je zato še pred nami.⁶⁷ V isti sapi pa je treba dodati, da četudi naj bi bilo to delo uspešno, s tem še vedno ne bo samoumevno zagotovljena njena družbena implementacija; to je namreč že neka povsem druga zgodba.

Kaj mislim z izgradnjo ideje svetovnega etosa v prepričljivo in notranje konsistentno kategorijo, lahko tu zgolj nakažem z nekaterimi predlogi, ki jih bo treba pozneje – če bi se ti izkazali za dobre – natančneje razčleniti. To, kar mislim, da je za začetek nujno, je, prvič, da doslej horizontalno naravo svetovnega etosa, njegovo formalno združevalno strukturo, dopolnimo z njemu inherentno vertikalno globino, trdnostjo in legitimnostjo, ter, drugič, kar neposredno sledi iz prvega, da njegovo iz klasičnega pojma dostojanstva izhajajočo oz. v njem temelječo monološkost, odsotnost glasu drugega v njem, ki bi nagovarjal, prepričeval, navdihoval ter posledično prehajal v moralno delovanje, nadomestimo z notranje spoznano in doživeto dialoškostjo. Nujnost zahtevane dialoškosti se utemeljuje, prvič, v simbolni strukturiranosti človekove zavesti, in drugič, v zgodovinsko potrjeni predpostavki, da je za potrebe prepričljive etičnosti v simbolno razmerje treba pritegniti resnično alteriteto. *Brez etosa z živo notranjo dialoško strukturo ni možen svetovni etos, ki bi bil sposoben svojo potencialno integrativno moč konkretizirati ter s tem iz gole formalnosti preiti v upoštevanja vredno praktičnost.* Prav tako je malo verjetno, da bi ideja svetovnega etosa lahko imela pomembnejšo praktično prihodnost, če nam predhodno v njej ne bo uspelo smiselno povezati prenovljene strukture bogupodobnosti s človekovim dostojanstvom, religioznosti s sekularnostjo, s tem nevtralizirati rušilne napetosti med obema ter vse skupaj utemeljiti v enotnejšem postsekularnem kontekstu. V slednjem religioznost in sekularnost ne bosta več nasprotnika, ki se bo diši borita na življenje in smrt ali pa se v vzajemni ravnodušnosti zgolj dopuščata, temveč drug drugega spodbujajoča in legitimirajoča vidika elementarne etičnosti človeka kot simbolnega bitja. Toda kje in kako začeti s to nalogo? Glede na čas, v katerem živimo, se zdi najbolj smiselno, da v projekt povezovanja obeh tradicionalnih legitimacijskih instanc človekove etičnosti in humanosti vstopimo tako, da

67 Glej predhodno poglavje *Svetovni etos in filozofija*.

izhajamo iz danes aktualnega pojma dostojanstva in skušamo skozi njega kot sekularne usedline religijske bogupodobnosti razpreti izgubljeno notranjo dialoškost in jo na novo utemeljiti.

Vse do pojava bioetike na filozofskem odru filozofi povsem razumljivo kakšnega posebnega zanimanja za pojem dostojanstva že dolgo niso več kazali. Prav na primeru bioetike, ki si je pojem dostojanstva prvotno sposodila iz prava, je postalo zelo očitno, kako malo orientacije in kako nezadostno oporo ponuja ta pojem pri reševanju klasičnih biomedicinskih dilem in kako preprosto ga je mogoče izrabiti v dobro zdaj te, zdaj one apriorne moralne pozicije.⁶⁸ Ob konkretnih primerih sta nedorečenost in abstraktnost določene etične norme, kar dostojanstvo vsekakor je, praviloma vselej nepremagljiva ovira, ki, namesto da bi probleme reševala, te dodatno generira. Da v konfliktnih primerih večina udeležencev bioetičnega diskurza dostojanstvo razume tako, kot to ustreza in je usklajeno z njihovimi vnaprejšnjimi interesi ali svetovnonazorskimi prepričanji, ki jim sledijo, je že dolgo znano. Če aktualni pojem dostojanstva takšno zmedeno in nenačelno igro dopušča oz. jo celo ustvarja, je kot na dlani, da ga je treba podvreči celoviti kritični analizi. Seveda pa to dejstvo sproža tudi številna vprašanja, ki danes bolj kot kdaj prej terjajo jasne odgovore. Najprej in predvsem: Kje so meje tega, kar definira in legitimira dostojanstvenost človekovega dostojanstva? Jih kaže res izključno zožiti na to, kar zamejuje racionalno določljivi obseg človeka kot simbolnega bitja oz. na to, kar je inherentno človeku ali celo zgolj človeku kot racionalnemu bitju? Kdor si tu drzne odgovoriti z 'da', bi se moral zavedati, da se s tem sprosti dovolilnica za instrumentalizacijo človeka v vseh njegovih predsimbolnih in aracionalnih dimenzijah – ki nikakor niso nezanemarljive – na eni in kar celotne nečloveške narave na drugi strani. Če pa, kot mislim tudi sam, odgovorimo z 'ne', potem se dodatno sprostijo nova neprijetna vprašanja: Človek kot simbolno bitje, ki vključuje tudi njegovo racionalnost, lahko postavlja vprašanja in nanje odgovarja zgolj znotraj simbolnega konteksta kot takega. Če skušamo torej meje, ki določajo dostojanstvenost dostojanstva, razširiti tudi onstran simbolnega in s tem ne le po obsegu razširiti človečnost človeka, temveč si hkrati odpreti tudi možnost za etično konceptualizacijo celotne zunajčloveške narave, potem bomo morali najti prepričljiv odgovor na vprašanje, kako je možno to iskano alteriteto, ki naj bi legitimacijsko utrdila dostojanstvenost dostojanstva in morda celo narave kot take, kako je mogoče ta *ahumanum* človečnosti, to 'nečloveško' v človeku in nesimbolno v simbolnem, ki ga kot neizpodbitno gotovost vase vselej že vključuje religiozni pojem bogupodobnosti, sodobnim potrebam smiselno in hkrati tudi prepričljivo razložiti in dojeti. In

68 Kot član državne komisije za medicinsko etiko in udeleženec številnih mednarodnih bioetičnih kongresov imam glede tega kar nekaj osebnih izkušenj.

ne nazadnje, ali ga je z vidika približevanja človeštva njegovi lastni viziji humanosti sploh treba razumeti oz. racionalizirati? Vse to so problemi, s katerimi pravzaprav iščemo že večkrat nagovorjeno legitimacijsko instanco izgubljene alteritete in posledično dvostopenjskost oz. simbolno-nesimbolno dvojnost, ki bo iz dostojanstva in njegove anemične formalne monološkosti skozi vzpostavitev njegove lastne notranje dialoščnosti ustvarilo živo in prepričljivo osrednjo normo postsekularne družbe in celostnega razumevanja življenja. Kdo ali kaj lahko torej v globinski strukturi dostojanstva prevzame vlogo alteritete in s tem iz vegetirajoče religiozne usedline teističnega Boga ustvari novo vitalno ter življenje v vseh njegovih vidikih potrjujočo etično instanco, ki bo hkrati sposobna učinkovito preseči še vedno neproduktivno monološkost aktualnih etičnih kriterijev? Brez nove filozofske utemeljitve dostojanstva v dinamično dvostopenjsko, notranjo dialoško strukturo, ki se formalno sicer zgleduje pri stari religiozni bogupodobnosti in na katero se bodo lahko opirale in se v njej legitimirale tako sekularne, religijske kot tudi postsekularne družbenosimbolne praktike, v zadevi svetovnega etosa in produktivnega nadaljevanja procesa humanizacije ne vidim prepričljive možnosti za uspeh. Ker pa je napredovanje humanosti danes ne le zaradi zaostrenih geopolitičnih, gospodarskih finančnih in ekoloških razmer nujneje kot kadarkoli prej, se kaže te možnosti oprijeti vsaj do tedaj, dokler ne bo ponujena boljša in bolj prepričljiva možnost. Dostojanstvo v trenutni podobi to prav gotovo ni.

7.6 Ponotranjena religioznost in postsekularna alteriteta

Svetovni etos naj bi bil etos nove etike, etos postsekularne etike globalnega sveta. Postsekularna etika namreč ni isto kot sekularna etika. Razsvetljenstvo je želelo etiko razumeti na temelju ponotranjene, osebne, avtonomne vrednostne instance, ki naj bi nadomestila pešajočo moč in prepričljivost čedalje bolj institucionalizirane ter eksterne religioznosti. Ne po naključju še danes številni posamezniki moralnost razumejo kot nadaljevanje religije z drugimi sredstvi in na drugačni, namreč osebni oz. intimni ravni. Na začetku te transformacije stoji Kant, do konca pa jo s svojim antropološkim redukcionizmom izpelje Feuerbach, ki vse veliko v religijah spelje na zakon človeškega srca. Kot že rečeno, danes vemo, da ta prenos institucionaliziranih, javnih in religijsko utemeljenih vrednot v samodoločujočo, avtonomno in ponotranjeno logiko moralnega zakona (Kant), občutja (Hume) ali srca (Feuerbach) ni bil dovolj uspešen. Osrednji razlog tega 'neuspeha' se je skrival v nereflimirani samonanašajočnosti in prevladujoči tavitološkosti sekularnih strategij, od katerih nobena ni bila zmožna preseči monološkosti in posledičnega subjektivizma in relativizma. Prav v tem kontekstu kot zelo pomembno vidim naslednjo Kūngovo že večkrat omenjeno zahtevo: »Etika, ki so jo v moderni vse bolj imeli za zasebno zadevo,

mora v postmodernej – zaradi človekovega blagra in preživetja človeštva – spet postati javna potreba najvišjega pomena» (Küng, 2008, 68–69). Seveda pa je tovrstno povnanjanje etike v javno zadevo, ki je sam ne razumem le kot nekaj smiselnega, temveč hkrati tudi nujnega, možno in uresničljivo le tedaj, če nam načrtovani proces njenega povnanjanja predhodno uspe vezati na določeno nedvomno legitimacijsko sidrišče, ki bo – kot rečeno – hkrati utemeljevalo tudi človekovo dostojanstvo. Brez slednjega svetovni etos ne more biti nič več kot le nebogljjen oblak vrednot, s katerim se bodo po mili volji igrali vetrovi najrazličnejših interesnih skupin in ga gnali zdaj v to, zdaj v ono smer. Takšne zgodbe že predobro poznamo.

Toda mar danes sploh lahko stavimo na neko instanco, ki bi vlogo zahtevanega legitimacijskega sidrišča igrala kot globalno sprejemljivi etični 'igralec' in bi tako zapolnila mesto iskanega ključnega deležnika pri oblikovanju in uresničevanju kulture svetovnega etosa? Menim, da za to obstajajo dobri razlogi, in se pri tem sklicujem na postsekularni, z Beckom rečeno, »zagon religioznosti v 21. stoletju« in »ponovno duhovno očaranost« (Beck, 2008, 41), ki je praviloma, vendar ne nujno, transkonfesionalne narave in hkrati globoko osebno doživetje. Prav v tem postsekularnem obratu se skriva možnost, da kljub raznolikosti in pluralnosti osebnostno prežetih religioznih občutenj in vednosti, ali pa morda prav zaradi teh, iz njih izluščimo nekaj, kar je vsem skupnega. Velik pomen postsekularne religioznosti je tu v tem, da nas ponovno postavlja pred – tokrat – polimorfne podobe absolutne alteritete, ki so plod avtonomno doživetega glasu drugosti v nas samih. Beck, ne da bi razmišljal v problemskem polju, ki ga tu razvijam, v zvezi s postmoderno religioznostjo upravičeno govori o religioznem melange principu kot »humanem principu subjektivnega politeizma« (Beck, 2008, 86).

Natanko to postkonfesionalno *ponotranjanje religioznosti*, o kateri govori Beck in ki smo ga na začetku nakazali ob primeru Etty Hillesum, na eni, ter *povnanjanje etike*, ki jo terja Küng, na drugi strani, je treba v kontekstu možne izgradnje svetovnega etosa misliti skupaj ter ju postaviti iz poljubne horizontalnosti v trdno in prepričljivo vertikalnost. Polimorfno individualizirana religioznost, na katero bi bilo smiselno postaviti javno zgradbo univerzalne etike, je postsekularna, nova in hkrati stara poslanica, ki sekularnost z glave ponovno postavlja na noge. Individualizirane religioznosti kot principa subjektivnega politeizma, ki je lahko tako transkonfesionalne kot tudi konfesionalne narave, pa tu ne smemo razumeti kot razraščanje nekakšnega novega ego kulta. Smisel in legitimacija avtonomno doživete religioznosti je namreč prav v tem, da prerašča subjektivnost njenega nosilca in se posledično lahko odpira k drugim in drugačnim. V tem tudi tiči upravičeno upanje, da se lahko resnično avtonomna in med seboj različna religiozna prepričanja transcendirajo v

skupni etični univerzum. Tam, kjer je subjektivno doživeta religioznost postavljena v temelj občega etosa kot tretjega in najpomembnejšega vidika svobode⁶⁹ ter na njem utemeljene možnosti javne morale, hkrati izgine tudi klasično nasprotje med subjektivnim in objektivnim. Izhodiščni 'subjektivizem' postsekularne religioznosti je edina etično smiselna in dopustna forma 'subjektivizma', to pa zato, ker edino ta lahko na simbolni, družbeni oz. moralni ravni samodejno soustvarja univerzalnost etičnega in se hkrati izteka vanjo kot njena legitimacijska instanca oz. kot tista metasimbolnost, ki v strukturi simbolnega univerzuma svetovnega etosa predstavlja njegovo nereducirano legitimacijsko sidrišče absolutne alteritete. »Lastni bogovi« se med seboj sicer lahko tudi zelo razlikujejo, zaradi česar tudi ustvarjajo nove oblike subjektivnega politeizma; tisto pa, kar jih med seboj bistveno povezuje onstran vseh vidnih razlik ter tako razkriva njihovo podobnost oz. celo istovetnost, je za vse značilen imanentni status alteritete kot ontološkega vozlišča njihovih temeljnih vrednot in orientacij smisla. Forme subjektivne religioznosti in »lastnih bogov«, ki ne temeljijo na metasimbolni odprtosti ponotranjene alteritete, ne morejo prispevati k izgradnji svetovnega etosa, saj ostajajo ujete v tisto radikalno subjektivnost, ki same sebe ni zmožna presegati v smer drugega, drugačnega ali skupnega.

Podobno, kot to velja za razmerje subjektivnega in objektivnega, se tudi klasično razlikovanje med avtonomnim in heteronomnim znotraj postsekularne paradigme kaže za preostro oz. preseženo. Pred nas v novi preobleki ponovno stopa staro religiozno spoznanje, da resnična avtonomija ni mogoča brez določene heteronomije. *Jaz je lahko samemu sebi svoj lastni zakon le tedaj, če črke tega zakona v strukturo njegovega lastnega jaza ne zapisujejo njegovi osebni interesi, želje, hrepenenja, motivi ipd., temveč ne-jaz.* Toda samo kolikor je alteriteta ne-jaza jazu imanentna, kolikor je torej heteronomnost, ki s tem vstopa v dialektiko duha, njegova lastna, a hkrati nanj nezvedljiva, lahko na ozadju občega in kritično mislečega etosa nastaja še resnični, praktični oz. svetovni etos. Če mu je alteriteta oz. drugost zunanja, če prihaja od drugod, če torej ni sad lastnega spoznanega doživetja, temveč eksternih, družbenih, simbolnih moralnih norm, vrednot, pravil, običajno nastajajo klasične razmere nesvobode in prevladujoče heteronomnosti. S pojmom postsekularne indifferente mislim prav tovrstno dialektično taljenje trdovratnih zarez, ki so jih v strukturo subjekta in objekta, avtonomnosti in heteronomnosti ter posledično tudi religioznosti in sekularnosti skozi stoletja zarezovala številna ideološka prepričanja; tako religiozna, filozofska kot tudi znanstvena.

V nasprotju s teistično je postsekularna alteriteta subjektivno-objektivno posredovana, kar posameznikom omogoča tisto, česar mu doslej, vsem naporom navkljub,

69 Glej opredelitev etosa v 2. poglavju *Kako misliti krizo?*.

nista bili zmožni ponuditi niti konfesionalna religioznost niti sekularnost: resnično avtonomnost kot etično dovršitev svobode na eni ter elementarno izhodišče humanosti skupnega, praktičnega oz. svetovnega etosa na drugi strani, znotraj katerega se v obliki kritičnega mišljenja subjektivno in objektivno, avtonomno in heteronomno vzajemno krepijo, potrjujejo in legitimirajo. Konfesionalna religioznost nam je doslej praviloma ponujala neprepričljivo univerzalnost, ki se je ob odsotnosti resnične avtonomnosti in ob najmanjšem stiku z realno družbeno drugačnostjo v sebi zlomila. Sekularizem nam je doslej ponujal nezadostno in praviloma zlagano avtonomnost, ki ni bila nič več kot po lastnem okusu sešita simbolna srajca, ki je brez notranje povezovalnih niti alteritete nenehno razpadala na svoje osnovne dele. Niti tradicionalne institucionalizirane religije niti sekularizem zato niso sposobni oblikovati niti resnične avtonomnosti posameznikov, še manj globalne etične skupnosti. Postsekularna absolutna alteriteta, ki se neposredno izreka na ravni subjektivnega in s tem legitimira njegovo avtonomnost, ima glede na obe prejšnji paradigmi to odločilno prednost, da na objektivni ravni družbenosimbolnega edina omogoča hkratnost razumevanja, ustvarjanja in sprejemanja konkretne drugosti oz. drugačnosti na eni in ohranjanja avtonomnosti v sebi izpolnjene subjektivitete na drugi strani. Prav ta raznolika skupnost avtonomnih subjektivitet, katerih dostojanstvo in osebna integriteta temeljita v tisti absolutni oz. univerzalni alteriteti, ki je njim samim notranja, je tu tista, v katero upravičeno smemo vpisati pričakovanje, da lahko iz njihove vzajemne dialoščnosti postopoma nastaja in se krepi trdno polje praktičnega, svetovnega etosa. Kako velika naj bo ta skupnost, kakšen naj bo prag oz. kritična masa, ki določa število avtonomnih subjektivitet v zgoraj nakazanem smislu, da bo svetovni etos iz ideje končno lahko začel prehajati v globalno prepoznavno prakso, pa si tukaj ne drznem odgovoriti.

Jud, kristjan, musliman, budist in kantovec v odnosu drug do drugega praviloma še vedno izpostavljajo razlike; Mojzes, Buda, Jezus, Mohamed, Kant pa tudi Schweitzer bi danes, tako kot so to počeli v svojem času, med seboj z gotovostjo izpostavljali in poudarjali enakost oz. univerzalnost, saj ta pri vseh temelji na notranje doživeti in spoznani univerzalni alteriteti; četudi pri vseh nosi drugačno ime (Jahve, praznina, ljubezen, Alah, moralni zakon, strahospoštovanje do življenja). Postsekularno skupnost možnega svetovnega etosa torej v perspektivi razumem kot raznoliko, transnacionalno in transkonfesionalno skupnost 'majhnih' Mojzesov, Bud, Jezusov, Mohamedov, Kantov, Schweitzerjev ter številnih drugih in drugačnih avtonomnih subjektivitet. Na prvi pogled se takšno pričakovanje sicer zdi atavistično in močno naivno, saj je današnji čas bolj kot kadarkoli nenaklonjen tem ali onim prerokom. Upravičeno. Vendar pri tem ne gre za to. Z 'majhnimi' Mojzesi, Budami, Jezusi, Kanti itd. mislim na postsekularno avtonomnost osebno doživetega in spoznanega

etosa, ki ima lahko sicer različna imena, ne pa tudi različnih smislov. Takšnega in podobnega duhovnega iskanja in samouresničevanja pa je danes bistveno več, kot se marsikomu dozdeva. Ne nazadnje je prav zaradi konjunktive postsekularne duhovnosti ta lahko postala tudi dobičkonosni posel, kar je sicer eden od njenih negativnih vidikov, ki od vseh terjaja veliko mero previdnosti in zdravega dvoma.

7.7 Postsekularna alteriteta in pluralnost njenih form

Poglejmo si ob koncu nekoliko bolj konkretno, kaj naj bi ta absolutna alteriteta v temelju subjektivno doživete religioznosti sploh bila, čeprav enoznačni odgovor, to je treba jasno poudariti, tu ni niti možen niti zaželen. Enega izmed dovolj prepričljivih in možnih odgovorov na to vprašanje nam v zadnjem času ponuja benediktinec in hkrati zen mojster Willigis Jäger. Tudi njega je mogoče nedvomno uvrstiti med postsekularne avtorje; tudi on namreč, podobno kot Küng, išče in izpostavlja skupno jedro vseh religij, le da je pri tem manj formalen in globlji od prvega. V nasprotju s Küngom, ki izhaja iz velikih svetovnih konfesij, Jäger gradi na podlagi njihovih mističnih, bolj ali manj pozabljenih in potlačenih tradicij. V izhodišče postavlja subjektivno prežeto, a hkrati v transpersonalnost preraščajočo izkušnjo Boga, ki jo hkrati razume kot temelj za možno ustvarjanje etičnega univerzuma. Tudi Jäger pri tem uporablja pojem svetovni etos, a ga v nasprotju s Küngom, ki etos omeji na klasična pojma človečnosti in dostojanstva, ustrežneje utemeljuje v dostojanstvu postsekularno razumljenega Boga, ki se na polivalenten način izreka in udejanjanja ne le skozi človeka, temveč tudi v naravi oz. v življenju nasploh. Postsekularno družbo namreč v veliki meri opredeljuje prav to, tako Jäger, da išče izkušnjo religioznega v konkretnem življenju; seveda v življenju, ki se v svoji nedoumljivi numinoznosti in polifonični raznolikosti vedno znova in drugače izraža v človeku kot nosilcu totalno refleksivne zavesti. Znotraj postsekularne paradigme, če ostanemo pri Jägrovem besednjaku, je zato namesto o bogupodobnosti človeka morda celo bolj smiselno govoriti o *človekupodobnosti Boga*, s čimer je nazorno naznačen tudi za mistične tradicije značilni emanacijski karakter tiste absolutne resničnosti, ki se v različnih formah bivajočega različno manifestira: v človeku kot človek, v drevesu kot drevo, v kamnu kot kamen. Ne po naključju zato Jäger vedno znova uporabi besede mojstra Eckharta: »Če ne bi bil jaz, tudi Bog ne bi bil« (Jäger, 2005, 39). »Če doživimo, da tudi mi ne moremo biti ločeni, da je v tem našem telesu pravzaprav navzoč Bog«, podobno kot se v vsakem različnem valu oblikovno in vsebinsko izraža isto morje, »potem se bomo z vsem drugim počutili povezane. In to je začetek nove etike« (Jäger, 2005, 36). Natanko to, o čemer Jäger tu govori na religiozno-metaforični ravni Boga (morja), ki je postal človek (val), opisuje tudi zgoraj razvijano stališče, da le subjektivno doživeta absolutna alteriteta

lahko prehaja v objektivno stvarnost etičnega univerzuma oz. ga kot takega lahko ne le ustvarja, temveč tudi legitimira.

Idealno obliko humanizma, v kateri bo človek človeku Bog, je želel graditi tudi sekularizem, pri tem pa je žal storil usodno napako. Izenačil je človeka z Bogom ter s tem odpravil absolutno alteriteto na eni in vzpostavil absolutno subjektiviteto človeka na drugi strani. Tako potem ni izginil le Bog, temveč je bila v perspektivi na kocko postavljena tudi človečnost človeka, ki jo, kot smo videli, bistveno določa prav njegova simbolna naperjenost k drugosti. Zato velja: *Človek lahko človeku postane Bog le tedaj, če božje v njem ni nič specifično človeškega oz. ni v celoti zvedljivo nanj; to je odločilno!* Natanko to nam z glasom vpijočega v puščavi skozi tisočletja neumorno sporočajo mistiki najrazličnejših religioznih tradicij. Zakaj tega praviloma nismo zmožni ustrezno razumeti, pa je že neko povsem drugo vprašanje, na katero ni težko odgovoriti.

Toda če naj ponovno oživimo notranji dialog z absolutno alteriteto, nikakor ni nujno, da pri tem izhajamo iz te ali one notranje doživete predstave Boga, še zlasti, ker je pojem teističnega Boga že dolgo preobložen tudi s številnimi negativnimi konotacijami. Obstajajo tudi druge možnosti, ki so bolj smiselne in tudi bolj prepričljive. Eno od teh je na začetku 20. stoletja velikopotezno in hkrati prepričljivo predstavil Albert Schweitzer, ki se je trudil etiko utemeljiti na 'religioznem' doživetju volje do življenja v obliki strahospoštovanja do življenja. Predvsem tradicionalne vzhodnoazijske religije in filozofije nam prepričljivo kažejo, da je etično delovanje, ki naj bo hkrati univerzalno sprejemljivo, mogoče utemeljiti le iz celostno doživetega razmerja do narave in bivajočega oz. iz svetosti ali dostojanstva življenja kot absolutne vrednostne instance, katere imanentni del in hkrati tudi njegova zavest je človek.⁷⁰ Še več: Kdor vsaj malo pozna zgodovino religij, ta ve, da se prva iskra rojstva morale skriva v sakralizaciji narave. Svetost življenja pa nikakor ni zgolj vzhodnoazijskim religijam in filozofijam lastno prepričanje, čeprav so ga te najbolj dosledno udejanjale (zlasti džainizem in budizem). Tudi pri vseh treh svetovnih religijah semitskega izvora je sakralno čaščenje življenja njihova pomembna sestavina, ki je skozi zgodovino kontinuirano pridobivala pomen. Še zlasti pa se svetost življenja in njegovega dostojanstva poudarja v sodobni, t. i. ekološki dobi. V tej zvezi govori Peter Gerlitz celo o »novi ekološki ekumeni« (Gerlitz, 1998, XIII). Švicarji so šli še dlje in leta 1992 v svojo ustavo zapisali, da je dostojanstvo kreature kot norma enakovredno človekovemu dostojanstvu. Takšno možnost smo po zaslugi Tineta Hribarja (svetost življenja) v istem času imeli tudi Slovenci, a smo jo žal zaradi lastne nezrelosti in nepotrebne formalnopravne kapricioznosti zapravili.

70 Da pri tem praviloma uporabljajo drugačne besede, nikakor ne zmanjšuje resničnosti povedanega.

Tudi postsekularna paradigma v osnovi sprejema koncept, po katerem mora človek človeku postati Bog, hkrati pa ga bistveno dopolni v svetosti oz. dostojanstvu življenja utemeljeni zahtevi, po kateri morajo biti tudi vse preostale oblike bivajočega priznane kot različni vrednostni modusi samoizrekanja ene iste univerzalne resničnosti. Ali slednjo pri tem imenujemo z besedo Bog, življenje, bit, narava, logos, praznina, pa je prej kot ne sekundarno vprašanje terminološkega konsenza⁷¹, ki ne nazadnje sploh ni potreben in še manj nujen. Tisto, kar edino šteje, je, kako to formo absolutne alteritete živimo in skozi sebe udejanjamo. Imenuje pa jo lahko vsak po svoje.

7.8 Metasimbolnost dostojanstva in svetovni etos

Vrnimo se za konec k naši osrednji temi, svetovnemu etosu in dostojanstvu v postsekularnem kontekstu.

Svetnost etosa kot možnega univerzalnega in praktičnega moralnega fenomena je v prvi vrsti odvisna od tega, kakšno razmerje v njegovi strukturi oblikujeta subjektivno in objektivno, sebstvo in transcendenca. Če sta v vsakokratnem nosilcu etosa subjektivnost in sebstvo strukturirana tako, da samodejno prehajata v objektivno drugost in se v njej uresničujeta, potem je moje sebstvo na določen način hkrati lahko tudi sebstvo drugega. Samo resnično avtonomni etos kot ozaveščeno bivališče človečnosti znotraj zadostnega števila posameznikov je lahko osnovni gradnik svetovnega etosa in v njem temelječe možnosti humane globalne skupnosti. Samo tam, kjer je avtonomni etos posledica ponotranjene, izvorno doživete religioznosti s prebujeno notranjo alteriteteto, so vzpostavljeni trdni temelji in hkratno vezivo za nastanek praktične etike »kot javne potrebe najvišjega pomena«. In končno, samo tam, kjer je drugost meni notranja razlika, lahko drugost in razlike sprejemam in spoštujem tudi v zunanosti poljubnih družbenih okolij. *Kdor ni v samem sebi samemu sebi svoj lastni drugi, ta ne bo nikoli resnično prepoznal in še manj spoštoval drugosti in drugačnosti zunaj sebe.*

71 Na splošno sem idejo postsekularne etike, temelječe na vitalni formi človeku notranje alteritete, razvil v spisu »*Ideen zu einer postsäkularen Ethik*« (Ošlaj/Schweidler, 2014). V njem se zavzemam za novo etiko, ki bo po eni strani sposobna preseči pomanjkljivosti religioznih in sekularnih etik ter hkrati ohraniti njihove specifične prednosti, po drugi strani pa pojasnjujem, da bi morala postsekularno etiko odlikovati tudi tesna povezanost teorije in prakse. V ta namen sem se posebej zavzel za nov premislek koncepta vrlin kot praktičnih in trajnih moralnih drž, znotraj katerih se dobro utemeljena moralna prepričanja v soglasju s kritičnim mišljenjem utrjujejo v dinamične moralne navade. Samo v obliki vrline etos lahko postane navada in dinamični akt spontanega samouresničevanja. Enako velja seveda tudi za idejo svetovnega etosa, ki obščemu pojmu etosa zgolj daje konkretno svetno podobo: svetovni etos ne bo zaživel v zadostni meri tako dolgo, dokler njegova temeljna načela, norme in pravila ne bodo postali osrednje živčno tkivo vrlin večine ljudi in kultur. Da bi se to lahko zgodilo, pa je treba idejo svetovnega etosa, nič manj pa tudi dostojanstva, najprej na novo premisliti in zahtevam in značilnostim časa primerno poglobiti. Prav to pa je tista osnovna naloga, ki se ji posvečam v tem tekstu.

Etos samopreraščajočega sebstva je sicer temelj udejanjanega svetovnega etosa, vendar pa ga ne smemo hkrati razumeti tudi kot edini kriterij občega pojma dostojanstva. Slednjega namreč poseduje vsako bitje ne glede na stopnjo ozaveščenosti lastnega sebstva; preprosto zato, ker je vsako bivajoče enkratni in nezamenljivi izraz enotne strukture življenja ali bivajočega v njegovi elementarni vrednosti; ta pa se najprej in predvsem kaže v tem, da življenje samemu sebi praviloma kliče »Da«, da se hoče in potrjuje. Vse bivajoče kot bivajoče in zaradi tega, ker je bivajoče, zato poseduje dostojanstvo.⁷² *Toda le tam, kjer vrednost življenja lahko postane predmet zavesti oz. kjer se skozi samoavedenje oblikuje v absolutno vrednoto oz. svetost, so hkrati dani tudi pogoji za specifično dialektiko dostojanstva, za njegovo dvostopenjsko dialoško strukturo.* To pa je mogoče le pri človeku; zato je zgolj človeku, ki se edini lahko zaveda absolutne vrednosti oz. dostojanstva Boga, biti, bivajočega ali življenja, po njegovi naravi in iz nje kot take dano graditi etični univerzum kot enotno vrednotno strukturo vzajemno potrjujočih se razlik bivajočega. Samo tam, kjer je možno misliti enost v njegovih razlikah, je mogoče vse legitimne razlike v njihovi enosti potrjevati, intenzivirati in s tem ohranjati. V tem je najvišji smisel etičnosti. Potrjevati razlike v ekskluzivnosti njihove različnosti pa potencialno pomeni grožnjo dostojanstvu biti; to pa zato, ker tiste razlike, ki se utemeljujejo in legitimirajo zgolj v monološkosti svoje sicer naravne posebnosti, omogočajo in hkrati tudi spodbujajo razkroj enotnega polja biti ter s tem v perspektivi ne ukinjajo le samih sebe, temveč slabijo in ogrožajo tudi življenje kot tako. To je situacija t. i. etičnega relativizma.

Monološka struktura tradicionalnega pojma dostojanstva, ki se utemeljuje zgolj v samem sebi, kratkoročno sicer ni nujno nevarna za skupnost razlik, zlasti takrat ne, ko jo v odnosu do razlik usmerja vrednota strpnosti; v nobenem primeru pa takšna struktura dostojanstva ne more biti konstruktivni člen pri graditvi in ohranjanju življenja v njegovih razlikah, še manj pa temelj živetelega svetovnega etosa kot univerzalne vrednostne platforme. Slednje je možno le, kolikor temelji in izhaja iz dialoško strukturiranega dostojanstva. Toda kaj, končno, pomeni ta dialoškost in zakaj se zgolj v njej lahko utemeljmeta resnično človekovo dostojanstvo in svetovni etos? Dvostopenjsko dialoško strukturo dostojanstva moramo razumeti kot vrednostni epilog notranje doživetega razmerja med absolutno alteriteto svetosti ali dostojanstva življenja, biti ali Boga v nas samih z nami samimi, hkrati pa kot način, kako dostojanstvo absolutne alteritete, ko se spoznavajoče doživlja v posamezni partikularni zavesti, to in njenega nosilca dejansko in praktično šele umesti v enotni vrednostni univerzum dostojanstva/svetosti življenja. Posameznikovo dostojanstvo kot njegova neodtujljiva in nedotakljiva ontološka vrednost se legitimira

72 Glede elementarne vrednostne strukture življenja glej Jonasov spis »Last und Segen der Sterblichkeit« (Jonas, 1990).

skozi doživeto vednost, da je neposredni in živi del absolutne vrednostne strukture življenja. Ta, glede na mojo lastno partikularnost *samoizkušena absolutna alteriteta*, je temelj etosa kot izvornega bivališča človečnosti, ki se bodisi slepo, čuteče in/ali vedoče lahko izreka v vseh ljudeh in s tem posredno in potencialno šele lahko prehaja v povnanjeno oz. družbeno strukturo svetovnega etosa kot njegovo absolutno legitimacijsko sidrišče. Dialoška struktura dostojanstva kot doživetega in vedočega vrednostnega razmerja med svetostjo življenja in našo partikularno udeleženo v njej – v religioznem jeziku bi lahko rekli tudi med človekupodobnostjo Boga in bogupodobnostjo človeka – pa je končno in hkrati tudi temeljni gradnik *dialoške strukture svetovnega etosa*. Tako dolgo, dokler bo ideja svetovnega etosa zgolj formalna zbirka različnih vrednot, načel in pravil, tako dolgo, dokler te ne bodo temeljile v prebujeni in ozavešeni živi vrednostni osnovi, ki bo ljudem notranja, tako dolgo bo ta ideja ostala zgolj ideja. Tudi Küng sam je v podobnem smislu upravičeno izpostavljaj potrebo po preobrazbi zavesti, ki mora zajemati preobrazbo »duha ljudi in duha javnega življenja« (Küng, 2008, 16).⁷³

Dialoška struktura dostojanstva je, prav kolikor je bistveni vrednostni izraz dialoga z absolutno alteriteto, ontološko pogojena. Čeprav je tudi ta dialog kot oblika odnosa do absolutne alteritete formalno simbolne narave – to pomeni, da poteka deloma tudi na jezikovni ravni –, pa je to razmerje v celoti gledano že metasimbolno, saj se bistveno oblikuje v odnosu do absolutne in načeloma neopredmetljive drugosti, drugosti, ki je ni mogoče brez preostanka prevesti v simbolni jezik. Reči, da je človekovo dostojanstvo nedotakljivo in nedoumljivo, je zato pravilno in hkrati smiselno v toliko, ker je posledica metasimbolnega razmerja z dostojanstvom oz. svetostjo življenja kot absolutno drugim. Z metasimbolnostjo je tu hkrati mišljena tudi ponotranjena vertikalna poglobitev sebstva k njegovim ontološkim pogojem možnosti. Samo takšno sebstvo je samopreraščajoče sebstvo, samo takšno sebstvo je nosilec avtonomnega etosa! Avtonomen pa je ta etos paradokсно prav zato, ker ne more biti samemu sebi svoj lastni zakon, ker ga v njegovi avtonomnosti omogoča in legitimira absolutna heteronomnost alteritete. Kako pa kaže v obravnavanem kontekstu razumeti razmerje med etosom in dostojanstvom? *Metasimbolnost dostojanstva* v njegovi načelni nedotakljivosti ni nič drugega kot realni *vrednostno-normativni izraz etosa* in njegove notranje dialektike med partikularnostjo vsakokratnega sebstva in njemu notranje drugosti kot absolutne alteritete. Kolikor bolj je etos v samem sebi dialoški in osveščen, toliko bolj lahko oblikuje zunanji svet moralne skupnosti in se skozi posameznika dejavno uresničuje kot etična osebnost

73 Kaj naj bi ta preobrazba pomenila konkretno, na to vprašanje Küng žal ni ponudil jasnega in prepričljivega odgovora.

z avro živega dostojanstva, ki ni zgolj formalnopravna kategorija.⁷⁴ V odnosu do možne izgradnje svetovnega etosa kot udejanjane⁷⁵ človečnosti na vseh ravneh pa je dialoška struktura dostojanstva sicer nujni, vendar ne tudi zadostni pogoj.

Svetovni etos kot globalni praktični projekt, kolikor ga tu mislimo v povezavi z vertikalno metasimbolno oz. dialoško strukturo dostojanstva, in če naj bo pri tem možni izraz slednjega, mora biti tudi sam dialoško naravnani. V nasprotju s posameznikovim etosom in njegovim dostojanstvom, ki sta vertikalno dialoška, pa svetovni etos v svoji dejavni družbeni razsežnosti razpira tisto polje intersubjektivnosti, znotraj katerega avtonomne forme dostojanstva vstopajo v horizontalno

74 Na tem mestu pa moram nujno odgovoriti še na neki zelo verjeten in tudi razumljiv pomislek, da je namreč zgornje utemeljevanje svetovnega etosa in dostojanstva v postsekularnem kontekstu nemara preveč zapleteno, elitistično, idealizirano in s tem daleč od realnosti. Marsikdo bi verjetno pripomnil, da je vzgoja vrlin tista, za katero si moramo vsi skupaj prizadevati, in ne nekakšno hrepenenje po zadostnem številu malih Bud, Jezusov in Schweitzerjev. Glede vrlin imam tudi sam podobno mnenje (glej opombo 71), vendar ob tem dodajam, da priučene in privzgojene moralne navade same na sebi še ne morejo ustvariti dobro delujoče globalne skupnosti svetovnega etosa, čeprav so vsekakor najprimernejša začetna strategija v smeri njenega uresničevanja. Vrline so pri tem torej vsekakor nujne; prav tako je vrline ob primernem družbenem interesu tudi lažje oblikovati in si zanje prizadevati kot pa stremeti k nekakšni subtilni duhovnosti in njeni notranje spoznani dialoški. Kljub nekaterim praktičnim prednostim pa vrlina kot utrjena moralna navada sama na sebi še ni vednost in občutenje. Vrlino lahko primerjamo z dobro delujočim moralnim strojem, ki samodejno deluje v običajnih moralnih kontekstih. To pa je za uspešno moralno orientacijo znotraj visoke stopnje kompleksnosti globalnega sveta v vseh njegovih političnih, gospodarskih in tudi moralnih razlikah prav gotovo premalo. Zato se moramo ob vzgoji vrlin hkrati tudi truditi, da njihovi nosilci ne oblikujejo samo trdne moralne navade, ki so neredko slepe, temveč da v sebi hkrati tudi prebudijo in ozavestijo tisto živo osnovo, ki jih v njih samih bodisi kot glas etosa, Boga, življenjske volje ali praznine vedno znova spodbuja in usmerja k ustvarjalni moralnosti, s čimer odpira prostor tudi nastajanju novih vrednot in vrlin. Samo tista oseba, ki deluje iz prebujenega etosa, ki v temelju razume specifičnost in prepadnost moralno-etičnih vsebin in fenomenov, lahko tudi prepričljivo rešuje nove in nenavadne moralne dileme ter pomaga moralno skupnost razmeroma varno usmerjati skozi izzive svobode. Samo tako se lahko družba uspešno izogiba prevelikemu tveganju in neodgovornosti, ki sta sicer značilnost povsod tam, kjer so javni prostori brez splošno priznanih etičnih osebnosti, brez jasnih moralnih okvirov in zavezujočih vrednot. Ozaveščena ali prebujena dialoška struktura dostojanstva in etosa, ki vrlinam ponuja prepričljiv etični temelj, pa ni tako nedosegljiva, kot se nemara zdi, saj je človek že po svoji simbolno-diaforični naravi dojemljiv za različne oblike alteritet v sebi in še pogosteje zunaj sebe. Tudi etos in dostojanstvo lahko namreč z vzgojo postopoma prebujamo že pri najmlajših, ne le vrlin. Najbolje pa je, če oba procesa potekata vzporedno. Večina lahko ob dobri vzgoji usvoji številne vrline, nekateri med njimi pa bodo zmožni v sebi prebuditi tudi dinamično in ustvarjalno kategorijo etosa in njegovega dostojanstva. Več ko bo slednjih, večja bo verjetnost za boljše življenje vseh; predvsem pa se lahko samo na ozadju takšnih etičnih osebnosti svet postopoma približuje idealu svetovnega etosa. Pomislimo samo kakšen bi bil svet, če v njem nikoli ne bi bilo oseb, kot so bili Konfucij, Buda, Mojzes, Jezus, Francišek Asiški, Albert Schweitzer, Erty Hillesum, Mati Tereza, številni preroki, mistiki ter ne nazadnje tudi ne tako redke druge velike osebnosti. Bil bi, če bi človeštvo sploh preživelo, precej drugačen, predvsem pa in z gotovostjo duhovno mnogo revnejši. Prav zato si moramo skupaj prizadevati ustvarjati razmere, da bi takšne osebnosti tudi v prihodnje kar se da gosto naseljevale naš planet. Ustvarjati jih seveda ni mogoče načrtno; lahko pa se trudimo temeljiteje razumeti človeka in njegovo možno človečnost, kajti samo tam, kjer človek razume samega sebe, lahko samega sebe in svet tudi celostno uresničuje. Stari Grki so že vedeli, zakaj so začetek slehernega spoznavanja in delovanja umestili v zahtevo v obliki vrhovnega moralnega poziva: Spoznaj samega sebe! Ja, pravzaprav je tudi ves moj tukajšnji trud usmerjen k uresničevanju tega reka in sledenju tistim možnostim in idealom, ki smo jih v nas samih zmožni spoznati. Da idealov ni mogoče povsem uresničiti, pa idealom prav nič ne škodi, kajti bolj kot objlubo cilja ideal v sebi razkriva smer dobrega življenja. V kolikšni meri bo to resnično dobro, pa ni več odvisno od ideala.

75 Udejanjane, ne udejanjene. Gre torej za proces, ki se ne more ustaviti ali dovršiti v neki možni moralni popolnosti. V tem smislu ne gre za idealizem, temveč za realistični projekt možnega udejanjanja moralnih idealov, ki ostaja bistveno odprt in negotov (glej tudi predhodno opombo).

dialoškost. Prav kolikor je ta etos horizontalno dialoška rezultanta metasimbolnih struktur najrazličnejših avtonomno etičnih oseb, smo s tem ponovno vstopili v simbolni svet vrednot, smislov in pomenov. Svetovni etos je tako sicer nekaj simbolnega, svetnega, dejavnega in skupnega; toda – in prav to je bistveno, če se želimo izogniti formalizmu in splošnostim Küngove konceptualizacije – svojo smiselnost, vrednost, kohezivnost in legitimnost lahko ohranja le na ozadju zadostnega števila tistih avtonomno etičnih subjektivitet, ki svetni prostor horizontalnega etosa vedno znova tkejo z metasimbolnimi nitmi neopredmetljive alteritete. Neopredmetljiva je ta alteriteta, kolikor je, rečeno v zenovskem jeziku, prazna, vsebinsko prazna, pa vendar v svoji načelno absolutni mnogopomenskosti in pluripotentni embrionalnosti ne nema, kot je to veljalo in kot to še velja za sekularni pojem dostojanstva. Tovrstna postsekularna ponotranjena religioznost se sicer vedno znova izreka v konkretno simbolnost možnega svetovnega etosa, a se vanjo zaradi lastne metasimbolnosti ne more nikoli povsem izreči ali izteči; v tem smislu v strukturo simbolnega univerzuma vnaša nereducirano nedoumljivost dostojanstva življenja ter pri tem hkrati tvori dinamično legitimacijsko sidrišče možnosti svetovnega etosa.⁷⁶ Svetovni etos kot globalna platforma elementarnih moralnih vrednot lahko povezuje in dejansko prerašča *razlike* zato in takrat, ker in ko temelji na *notranji razlikovanosti* in dialoškosti dostojanstva. Svetovni etos kot praktični projekt dvojno strukturo dostojanstva kot svojega temeljnega načela ozavešča in jo kot normo prenaša v družbo, da bi sklicujoč se na nanjo družba lahko uspešneje živela dialoškost svojih razlik.

Pod pojmom svetovnega etosa pa si vendarle ne smemo predstavljati nekakšne postsekularne religije, niti ne nekega vsepovezujočega in vseobsegajočega planetarnega moralnega sistema, ki bi bil kot nekakšna kompilacijska zbirka temeljnih religioznih in sekularnih vrednot zavezujoč za vse posameznike. Svetovni etos je mogoče teoretsko upravičiti in utemeljiti na eni in pod določenimi pogoji planetarno udejanjati na drugi strani le v obliki skupnih prizadevanj za postopno uresničevanje globalnega moralnega sveta. Med pogoji sta ključna predvsem dva: vzgoja vrlin svetovnega etosa in dialektika avtonomno doživete držbe svetosti ali dostojanstva življenja. Slednja iz avtonomnega etosa subjektivnih form metasimbolnosti spontano prehaja v simbolnost sveta kot nastajajočo moralno skupnost vseh form bivajočega ter kot absolutno legitimacijsko sidrišče vseh vrednot razkriva možne

76 Tudi tu nam izvorni pomen grške besede *ήθος*, ki v njegovi najstarejši rabi ne pomeni le bivališča človeka, temveč tudi živali, nazorno razkriva, da se tisto vredno v človeku razvija in utemeljuje tudi na ozadju elementarne vrednosti nečloveškega življenja oz. življenja kot življenja. V tem smislu že *ήθος* jasno izraža tisto notranjo dialoškost, ki jo tu mislim v okvirih dialoške strukture dostojanstva kot neposredne ubeseditve fundamentalne vrednostne strukture človeka. *Zato lahko v določenem smislu etos in dostojanstvo razumemo tudi kot sinonima*. Oba sta namreč izraz izvorne vrednostne dialektike življenja v odnosu do njegovih lastnih delov.

smeri življenjskih uresničevanj, pri tem pa tudi soutemeljuje, krepi in ohranja dostojanstvo vseh akterjev, tako človeških kot nečloveških. Vrline pa nasprotno pomenijo osnovne, na dostojanstvu življenja temelječe vrednote, ki so se povnanjile v trdne navade in ki se v vseh ponavljajočih se življenjskih situacijah spontano uresničujejo v moralnih dejanjih.⁷⁷ Tako razumljeni svetovni etos v sebi zajema horizontalni dialog avtonomnih, v nesimbolizirani alteriteti utemeljenih etičnih form, ki v obliki notranjega nagovora, prepričanja in posameznikovih vrlin dialoško in kritično sooblikujejo svet kot globalno moralno skupnost. V tem smislu je vizija svetovnega etosa hkrati tudi *a priori* pogoj možnosti postsekularne humane svetovne skupnosti. S svetovnim etosom torej ne mislimo univerzalnega etičnega principa, še manj nekega abstraktnega etičnega univerzalizma, temveč odprto in dinamično hevristično idejo, ki se v obliki osebnih izkušenj napaja iz nepresahljivih vrelcev svetosti ali dostojanstva življenja, biti ali Boga, da bi jih dialoško posredovala v simbolizirano svetnost sveta in na njihovem temelju oblikovala skupni prostor živeti elementarnih vrednot in vitalnih vrlin. Prav zato lahko tako razumljena ideja svetovnega etosa izkazuje dejavno moralno predanost in odgovornost ter spoštovanje vsem oblikam življenja, kolikor so tudi same smiselni izraz življenja v njegovem samouresničevanju in samopotrjevanju.

Dostojanstvo življenja⁷⁸ je tisto, ki v strukturi svetovnega etosa legitimira dostojanstvo sleherne bivanjske forme; v prvi vrsti pa tiste, v kateri vrednost življenjske alteritete prihaja do zavesti same sebe. To pa ne pomeni, da je človek postavljen nad bivajoče; je pa v svoji ekscentričnosti postavljen pred njega. Iz te predpostavljenosti edino on lahko oblikuje svetovni etos – kot skupni prostor uresničevane vrednosti življenja in njegovega dostojanstva – ali svetovno zlo kot nasprotje prvega; to je njegov edini privilegij in prekletstvo hkrati. Zato je človekova in samo človekova odgovornost absolutna, kajti v njem in samo v njem kot svobodnem bitju je tako teoretično kot praktično na kocko lahko postavljena usoda življenja. Bolj ko vzdržuje monološke strukture lastnega sebstva, bolj ogroža življenje in samega sebe. In nasprotno: bolj ko misli samega sebe v odnosu do nečesa, kar ga absolutno presega v njem samem, večja je verjetnost sožitja v njem in zunaj njega.

Če prihaja v človeku življenje do zavesti samega sebe, ne pa tudi v drugih življenjskih oblikah, potem iz tega nikakor ne sledi, kar je naša civilizacija večji del svoje zgodovine napačno sklepala, da smo dolžni etično delovati samo v odnosu do sočloveka kot nosilca svobodne zavesti. Totalno refleksivna zavest s stališča evolucije življenja ne more služiti zgolj sama sebi, temveč, prav kolikor je lahko potencialno

77 V specifičnih življenjskih okoliščinah nam vrline ne pomagajo nujno; v takšnih primerih je treba prislunhati etosu v njegovi izvorni dialektiki in iz njega izhajati.

78 Ki je identično z dostojanstvom pristno doživetega Boga.

totalna, totalnosti življenja. Totalno reflektivna zavest, znotraj katere se življenje ogleduje, občuti, občuduje in zase ve v vseh svojih bivanjskih podobah, je neposredno izpričanje in hkrati orodje njegove vrednosti oz. dostojanstva. Etty Hillesum je to izkušnjo intenzivno živela tudi in predvsem takrat, ko je kot interniranka že vedela, kako se bo izteklo njeno življenje: »Naša beda je zares nepopisna, toda pozno popoldne, ko se trpki dan preveša v večer, pogosto s prožnim korakom postopam ob bodeči žici. In takrat mi srce vedno znova preplavi navdušenje – ne morem si pomagati, tako pač je – in iz mene spregovori neka prvinska moč. 'Življenje je sijajno, veličastno!' Nekoč bomo lahko zgradili popolnoma nov svet« (Hillesum, 2008, 252–253).

Pomembno je, da prav to vero, ki jo je Etty na pretresljiv način živela do poslednjega diha svojega tragičnega življenja, ohranjamo in jo živimo, ne glede na to, kaj in kako z nami je. V tem smislu je tudi svetovni etos pravzaprav oblika vere, vere v človečnost in dostojanstvo vseh ljudi kot tudi vere v elementarno dostojanstvo vseh bitij; je postsekularna 'religija človeka', ki sebi in življenju postavlja oltar zgolj in samo z etičnostjo lastnega življenja.

8 Svetovni etos in slovenski javni prostor

Za konec pa še nekoliko eksplicitneje o slovenskih lokalnih posebnostih. Kot je vidno iz naslova, bom o slovenskem javnem prostoru razmišljal s stališča moralnosti, ali natančneje, njegove amoralnosti, v nadaljevanju iskal vzroke zanjo in slednjic izpostavil tiste vidike projekta svetovni etos, ob katerih smemo upravičeno upati, da bi lahko pomembno prispevali k moralni prenovi našega javnega prostora. Vem, da tema nikakor ni nova, še več, bolj ali manj in čedalje bolj upravičeno vzbuja zadržanost in celo naveličanost, saj zlasti v zadnjem času, odkar tudi najbolj otopeli brezbrizneži vihajo nosove nad slovenskimi razmerami, o morali in etiki pravzaprav govorijo že vsi: poklicani in nepoklicani, krivi in nedolžni, politiki, gospodarstveniki, bančniki, pravniki, filozofi in teologi, duhovniki, verniki in neverniki, delavci, kmetje in celo zakonski prestopniki vseh vrst, ki jih, roko na srce, pri nas res ne manjka. Verjamem pa, da se bo moje razmišljanje vendarle razlikovalo od večine podobnih vsaj v treh ključnih podrobnostih: prvič, v poskusu izostritve glavnih vzrokov specifičnosti slovenske moralne krize, drugič, v iskanju in artikulaciji možne rešitve, in tretjič, v iskrenosti, ki ne želi biti prizanesljiva do nikogar. Ne bom torej leporečil in se izmikal, kaj šele ugajal temu ali onemu pomembnemu akterju znotraj javnega prostora. Slovenski javni prostor bolj kot kadarkoli potrebuje odkritost, resnicoljubnost, samokritičnost, predvsem pa nalezljivo iskrenost in neomajno odločnost. Nastopil je čas za bolečo in neprijetno misel; dejanskost je namreč že nekaj časa takšna, zakaj bi jo olepševali in jo tako še naprej vzdrževali v njeni neustreznosti.

8.1 Slovenski javni prostor

Ko z vidika moralnosti opisujemo slovenski javni prostor, se nas večina bolj ali manj strinja: znotraj vedno znova omenjane ideološke razklanosti imamo opravljen z odsotnostjo elementarne poštenosti, pravičnosti, strpnosti, dialoškosti in odgovornosti, a tudi z odsotnostjo prepotrebne vizije, kaj in kako naprej. Lahko rečemo, da javni prostor obvladuje moralni vakuum in posledično popolna moralna anarhija, znotraj katere je, če parafraziramo znamenito Hobbesovo tezo, Slovenec Slovincu volk. Še vedno veljata ugotovitev in vprašanje Dušana Pirjevca, ja, pravzaprav veljata čedalje bolj, da naš glavni problem ni v tem, kaj počnejo drugi z nami, temveč kaj počnejo Slovenci sami s seboj. Dovolj splošen, a tudi neizprosni odgovor na to vprašanje je razmeroma preprost. Opravka imamo z ideološko zaslepljenim in izrazito spolitiziranim kanibalizmom: uničiti, onemogočiti, izbrisati, požreti drugega; pa še to ne v odprtem boju iz oči v oči, temveč praviloma zahrbtno in hinavsko.

Zgornje pretiravanje je zavestno, bodimo zato natančnejši. Skrajno krivično bi bilo govoriti o nekakšni nediferencirani, splošni moralni krizi in pri tem v en koš metati vse državljanke in državljane, kar še vedno preveč radi počnemo, zlasti tiste najbolj ponižane in razžaljene, odpuščene, opeharjene, zavržene, zasmehovane, izbrisane in prevarane. Niso namreč kar vsepovprek v moralni krizi vsi državljani; v krizi je predvsem javni prostor, tisti osrednji politični, medijski, znanstveni, umetniški in civilni prostor razpravljanja, dogovarjanja, upravljanja in odločanja, kjer je, kot se zdi, vse dovoljeno in nič, prav nič prepovedano in grajano, razen prepovedi same. Seveda z javnim prostorom vselej mislimo ljudi in institucije, ki v njem nastopajo, in ne neki abstraktni prostor razpravljanja in odločanja na sebi. Glavni krivci za moralni vakuum, v katerem prepogosto buhti gola brutalnost volje do moči, so politične, gospodarske, finančne, pravne, medijske, religijske in v precejšnji meri, žal, tudi intelektualne 'elite'; torej najbolj izpostavljene in vplivne plasti sleherne demokratične družbe. Odgovornost imenovanih 'elit' je nespregledljiva – razen, žal, za elite same –, saj prav one odločilno oblikujejo javni prostor v to, kar in kakršen on je oz. naj bi bil.

Poosamosvojitveno dogajanje v Sloveniji zaznamujejo številne anomalije na vseh vitalnih področjih delovanja države. Zato ne samo, da ni presenetljivo, temveč je celo nujno, da je danes naša država, tudi v mednarodnih krogih, postala predmet negativnega začudenja, skrbi in celo zgražanja. Vse anomalije pa imajo vendarle enotno jedro in izhodišče: dopustili smo, da je prišlo do usodnega izbrisa, do izbrisa moralnosti. V takšnem stanju smo že več kot 20 let priča odsotnosti elementarnega spoštovanja države in njenih institucij; nič manj pa ni opazna tudi odsotnost za vsako uspešno delujočo demokracijo nujnega spoštovanja volivk in volivcev, ki se jim izvoljeni politiki žal ne čutijo dolžni polagati nikakršnih računov za svoja dejanja; o čemer pri nas še vedno mnogo prereditko govorimo.

Slovenski javni prostor je postal žrtev brezkompromisnega boja med njegovimi nosilnimi akterji. Žrtve te kanibalistične groteske pa smo državljani. Tam, kjer poteka brezkompromisni machiavellistični boj za prevlado, ni moralnosti: dovoljena so vsa sredstva, saj gre v njem zgolj in samo še za vprašanje moči in vpliva in ne za skupno dobro. Država je postala prosto lovišče in poligon medsebojnega obračunavanja, ki ga uravnavajo najnižje strasti, povezane in vodene z ozkimi interesi političnih strank in kapitala, pa tudi gospodarskih in intelektualnih 'elit'. Krivda za takšno stanje pa je vendarle skupna, čeprav ne tudi enakomerno porazdeljena. Krivi so tako tisti, ki so imeli moč in vpliv, kot tisti, ki smo jim moč in vpliv kot volivci podeljevali in vse dogajanje lahko verovno ali brezbrizno bolj ali manj nemo le opazovali. Vsi smo, ne da bi to opazili, postali soplesalci v tem

grotesknem plesu amoralnosti. Besede Maxa Schelerja, s katerimi je ves pretresen opisal tragedijo razčlovečenja med prvo svetovno vojno in po njej, lahko z minimalnimi dopolnitvami uporabimo tudi za opis grotesknega plesa slovenske amoralnosti: Poglejte Slovenijo, »kako pleše okrog svojih smešnih in neumnih malikov! Samo tisti, ki v globini svoje duše ne pleše zraven, toda kljub temu ve, da se tudi njegovo telo ziblje v istem ritmu, lahko zagleda ta ples. Kdor ga pleše v globini svoje duše, ta ga ne bo zagledal. Kdor, tako kot farizej, vidi plesati le druge, ta ga ne bo zagledal. Kdor ne vidi svoje sence, svojega lastnega grotesknega ogrinjala in izmaličene podobe, kdor ne vidi samega sebe kot soplesalca v tem plesu odmiranja človečnosti – ta ga ne vidi«. »Vsem ljudem je treba zaklicati: Dvignite se! Povzpnite se na sveto goro vaše vesti in zrite v vrtnec skupne krivde« (Scheler, 1955, 121). Vsi akterji družbenega življenja in vsak posameznik posebej bomo morali najprej opraviti moralno inventuro našega lastnega prispevka h groteskni podobi javnega prostora ter si izprašati vest. To je temeljni pogoj za uspešno čiščenje Avgijevega hleva, kar naša država nedvomno je; vlogo Heraklesa pa bo moral pri tem prevzeti vsak posameznik na svoj in sebi primeren način. Na čelu te čistilne akcije duha pa bodo morali vendarle stati intelektualci, kulturniki, politiki, pravniki, gospodarstveniki, medijski delavci in sindikalisti, katerih prispevek k danemu stanju je sorazmerno največji, ter poskrbeti za enotno vizijo, koordinacijo in jasno strategijo.

Preden preidem k razgrnitvi vzrokov za opisano stanje moralnega vakuuma, naj na kratko omenim, da moralni vakuum javnega prostora ne pomeni, da v njem ne nastopajo moralni akterji, temveč zgolj to, da javni prostor ne premore jasnih kriterijev, ki bi različnim moralnim akterjem, ki v njem nastopajo, ponujal prepričljivo in živeto platformo takšnih temeljnih vrednot, ki bi jim lahko spoštuječe sledili in se nanje skupaj sklicevali. Javni prostor torej ni povsem brez morale, je pa prav gotovo brez javne morale, tj. tistih skupnih vrednotnih smernic in načel, ki neki javni prostor sploh lahko šele naredijo za moralnega. Dva glavna in hkrati izrazito prevladujoča sistemskomoralna akterja znotraj slovenskega javnega prostora, ki se v njem že dobrih sto let borita za privilegirani status javne morale *par excellence*, sta cerkveno-katoliška na eni in liberalna morala na drugi strani. Prva, ki načeloma sledi evangelijem, dejansko pa katoliški cerkvi kot instituciji, ter druga, ki načeloma sledi humanističnim pridobitvam francoske revolucije in razsvetljenstva, dejansko pa – zlasti v zadnjih 20 letih – ničemur, zaradi česar je, paradokсно, sistem brez vsebine in torej v svojem bistvu nihilistična. Za obe lahko z gotovostjo trdimo, da sta v svojih poskusih moralnega obvladovanja javnega prostora ne le nezreli, temveč tudi neodgovorni in izrazito nedialoški, s čimer na splošni ravni nosita poglobitveni delež krivde za moralni kolaps, ki smo ga deležni.

8.2 H genealogiji neke spodletele sekularizacije

Teza, ki jo bom razvil v nadaljevanju, se glasi: Glavni razlog za vladajočo moralno anarhijo se skriva v spodletelem procesu sekularizacije, ki je v odsotnosti temeljnih prvin razsvetljenske kulture pri nas potekal v dveh izrazito neustreznih korakih in še manj ustreznih okoliščinah. Prvi korak, transformacija do tedaj prevladujoče cerkveno-katoliške v partijsko-socialistično moralo med in po drugi svetovni vojni, in drugi korak, transformacija partijsko-socialistične v nihilističnoliberalno moralo po osamosvojitvi Slovenije. Da bi torej ustrezno razumeli današnji položaj, moramo predhodno razmisliti in med seboj primerjati tri reprezentativne tipe moral v našem prostoru: Cerkveno-katoliško, partijsko-socialistično in nihilističnoliberalno moralo; predvsem pa prvo in zadnjo.

Tradicionalna odgovora na vprašanje, kaj legitimira določeno moralo v njeni moralnosti, se znotraj evropske civilizacije glasita: vera v Boga ali vera v um in svobodo. Iz prve vere se napaja cerkveno-katoliška, iz druge liberalna morala; za partijsko-socialistično pa bi lahko rekli, da je nekakšno karikirano in banalizirano presečišče prvih dveh. Razlika med obema nosilnima moralama pri nas, katoliško in liberalno, pravzaprav sploh ni tako velika, kot se običajno zdi oz. jo želijo prikazati zagovorniki ene ali druge. Vendar to tukaj ni naša tema, zato se ji ne bom posebej posvečal, izpostavljam pa, da ne ena ne druga 'vera' v našem prostoru nikoli nista dosegli svojih možnih plemenitih vrhov – razen seveda pri nekaterih posameznikih; kot gola instrumenta ideološke zaslepljenosti in boja za oblast sta obtičali globoko pogreznjeni v močvirju slovenske provincialne in politikantske ozkosti.

Pojdimo po vrsti. V zahodni Evropi je bila razširitev idej liberalizma in liberalne morale močno vezana na razsvetljenstvo in iz njega izhajajočo sekularizacijo v smislu ločitve cerkve od države ter uresničevanja obče ideje humanosti in moralnosti znotraj vseh relevantnih ravni javnega oz. družbenega življenja; kakšen je bil dejanski uspeh tega udejanjanja pristne človečnosti, je seveda drugo vprašanje, ki nas tu ne bo zaposlovalo.⁷⁹ V slovenskem prostoru, tako kot nasploh v območjih vzhodne in jugovzhodne Evrope, kjer je bila ideja razsvetljenstva sprejeta pozno, pa še to pretežno samo v posameznih intelektualnih in umetniških krogih, sekularizacije v pravem pomenu te besede ni bilo. Če sekularizacijo ustrezno pojmuje kot poskus kritične antropologizacije oz. počlovečenja v religijah 'konzerviranih' in skozi vero v Boga utemeljenih etičnih vrednot, ali še drugače, če jo pojmuje kot poskus etične pretvorbe Boga v imanentnost moralnega uma in svobode (Kant), ne da bi pri tej pretvorbi izgubili nedvomni moralni potencial religij, temveč ga

79 Glej prejšnje poglavje.

celo povečali, potem je sekularizacija pravzaprav temna lisa na zemljevidu razvoja slovenske kulture. Področje religioznega – z njegovo globoko humano in etično sporočilnostjo vred – je bilo po drugi svetovni vojni pri nas kot tudi v ostalih nekdanjih socialističnih državah bolj ali manj radikalno, tako rekoč z dekretom in čez noč odpravljeno. Na mesto resnično sekularizirane moralnosti stopi njena proletarizacija, ki se navdihuje v utopizmu brezrazredne družbe, katerega vrhovni porok zdaj ni več niti Bog, še manj um in svoboda, temveč ta ali oni diktator v podobi ideološko konstruiranega in neredko do bizarnosti prignanega kulta osebnosti. Pri nas se je naivno mislilo, in žal je še vedno tako, da je moralno sekularno družbo mogoče vzpostaviti na tak način, da iz nje preprosto odstraniš cerkev in religijo ali ju celo prepoveš. *Sancta simplicitas!*

Taka je v grobem narava prvega koraka navidezne sekularizacije slovenske kulture skozi transformacijo cerkveno-katoliške v partijsko-socialistično moralo. Po eni strani smo sicer dosegli ločitev cerkve od države ter pregnali krščanstvo iz javnega v intimnost posameznikovega življenja, pa še ta je bila pogosto nadzorovana in preganjana, na drugi strani pa na odsotno mesto poroka in legitimatorja človečnosti in moralnosti, razen svetle vizije komunistične prihodnosti, ni bilo postavljeno nič ekvivalentnega, vsaj ne v praksi. Odstranitev Boga iz javnega življenja kot vrhovnega poroka in legitimatorja moralnosti posameznikov in družbe je namreč lahko smiselna in uspešna le tedaj, če na njegovo mesto postavimo jasno predstavo človečnosti (humanosti) in vzpostavimo pogoje za njegovo uresničljivost; brez tega prevoda religioznosti v živeto humanost vse skupaj nima pravega učinka, pa tudi vrednosti ne. To ne pomeni, da bi bilo bolje ostati pri katoliški morali kot osrednji duhovni oblikovalki javnega prostora, temveč le to, da tovrstna socialistična transformacija z vidika ustvarjanja razmer bolj moralne družbe ni bila ravno posebej uspešna; v marsičem je padla celo globoko pod raven tiste morale, ki jo je sama želela preseči.

Če na mesto cerkve postavite partijo, na mesto Boga pa Tita, lahko upravičeno govorite le še o farsii. Samoupravni socializem kot ideologija namreč v celoti prevzame formalne oz. obredne vidike religioznosti, pri tem pa njihove vsebine prilagodi in zreducira na banalno raven indoktrinacije ljudstva ter sredstva za ohranjanje samoderštva privilegirane partijske kaste. Tudi heteronomnost cerkveno-katoliške morale ni bila znotraj partijsko-socialistične v ničemer presežena. Tako kot je znotraj prve v moralnem smislu dobro tisto, kar trdi in zahteva cerkev, tako je bilo znotraj druge dobro zgolj tisto, kar je bilo v skladu s partijsko ideologijo. O avtonomnosti moralnega uma, velikem cilju sleherne celovito mišljene sekularizacije, pa ne duha ne sluha. To seveda ne pomeni, da socialistična družba ni bila v marsičem pravičnejša

od predhodnih družbenih sistemov, temveč le to, da je znotraj nje projekt sekularizacije kot humanizacije človeka in družbe spodletel, saj so bili v njej odstranjeni temeljni pogoji avtonomnosti, svobode in kritičnosti.⁸⁰ Z gotovostjo lahko rečemo, da je na mesto ene ideologije, s številnimi negativnimi vidiki, stopila zgolj druga, ki je z vidika zagotavljanja javne moralnosti pomenila celo korak nazaj. Prva priložnost resnične humanizacije družbe je bila s tem zapravljena; in to že v samem izhodišču.

Drugi korak na poti v humanejšo družbo, ki ga povezuje z osamosvojitvijo Slovenije v začetku 90. let prejšnjega stoletja, naj bi enkrat za vselej – vsaj tako smo verjeli – odpravil moralne anomalije prejšnjih sistemov. Dokončno naj bi opravil s heteronomnostjo, ideologijo, nesvobodo in nepravilnostjo ter na široko odprl vrata uresničeni razsvetljeni družbi kritično mislečih, avtonomno delujočih, svobodnih in moralnih ljudi. Kakšna zmota, kakšno razočaranje. Vsesplošna »re-vizija« (Hribar, 2004, 25 in naprej), ki naj bi jo opravili po osamosvojitvi, je spodletela na celi črti. Enopartijski sistem smo sicer odpravili, toda na njegovo mesto *de facto* postavili 'večpartijskega', prav tako zdaj tudi nismo več odvisni od enega velikega vodje in kulturne osebnosti z močno spornim moralnim pedigrejem, a kaj, ko smo padli v milost in nemilost številnih majhnih vodij, ki stojijo na čelu svojih obskurnih 'partij' ali pa jih obvladujejo 'iz ozadij', ter postali žrtve njihovega brezkompromisnega boja za oblast. Hitreje, kot smo lahko dohajali in razumeli, se je oblikoval moralni vakuum izpraznjene negativne svobode, svoboščin in pravic brez slehernih dolžnosti in odgovornosti ter na široko odprl vrata amoralnosti na vseh ključnih ravneh javnega življenja. Na mesto partijsko-socialistične morale je kot zmagovalka po kratki negotovosti na začetku 90. let hitro stopila nihilističnoliberalna morala. Če se cerkveno-katoliška morala formalno naslanja na cerkev, partijsko-socialistična na partijo, se nihilističnoliberalna formalno naslanja na nič oz. se na nič ne naslanja, saj je brez sleherne vrednotne substance. Takšno stanje je Tine Hribar upravičeno označil za vulgoliberalizem.⁸¹ Zanimivo je, da je ta na novo vzpostavljeni nihilistični prostor ustrezal vsem, tako liberalcem, klerikalcem kot tudi starim komunističnim mastodontom, saj jim je v slehernih moralnih kriterijev izpraznjenem javnem prostoru načeloma in v izhodišču omogočal enakovrednost v boju za prevlado in pri tem dopuščal vsa sredstva pri uresničevanju njihovih ozkih interesov. Da so se v takšnem prostoru najbolj znašli slovenski liberali in v njem tudi zmagali, je

80 Zagovornike socializma sicer pogosto slišimo govoriti, da je ta od vseh družbenih sistemov edini učinkovito poskrbel, da je imel tako rekoč vsak državljan streho nad glavo, delo in vsaj minimalne možnosti za dostojno življenje. To je sicer res, vendar z moralnostjo in humanostjo družbe nima neposredne zveze, ker bi v nasprotnem primeru tudi življenje v zaporu moralo veljati za človeka dostojno življenje, saj je tudi tam poskrbljeno, da ima vsak streho nad glavo, delo in hrano. Urejeno prebivališče, delo in hrana sami na sebi namreč niso izkazi moralnosti posameznikov in družbe.

81 Pojem vulgoliberalizma povzemam po Tinetu Hribarju (glej: Hribar, 2004, 637 in naprej), ki v omenjenem delu v zelo podobnem duhovnem horizontu razmišlja o poosamosvojitveni Sloveniji.

seveda logično: ne le, da so svoboščine, prostost in svoboda (zlasti negativna) v izvornem smislu del njihove pojmovne tradicije, pozabiti ne smemo niti tega, da so v Sloveniji najdlje časa vendarle vladale stranke liberalne provenience (zlasti LDS), s politiki in ideologi na čelu, ki v svojem besednjaku niso premogli besede morala, vsaj ne kot nečesa pozitivnega.⁸²

V nasprotju s prevladujočo nihilističnoliberalno moralo je njena predhodnica partijsko-socialistična, četudi je temeljila na naivni in močno deformirani sekularizaciji, vendarle premogla vsaj plemenito vizijo in upanje prihodnje humane družbe in človeštva nasploh. Vulgoliberalizem, ki ga v novem družbenem stanju pravzaprav uveljavi in zastopa »kritični« podmladek nekdanjih partijskih struktur, s čimer je hkrati tudi njihov edini zakoniti dedič, že tako borno socialistično moralo očisti še zadnjih ostankov človečnosti in pravičnosti. Na pogorišču socializma zato ne ostane ničesar. Natanko iz tega moralnega vakuuma, ki ga zahod ne pozna v tako radikalni obliki, raste specifično slovenski nihiloliberalizem, ki mu je obličje humanosti ne le tuje, temveč žal tudi nerazumljivo.⁸³

Današnje stanje je v veliki meri posledica dveh zaporednih neuspešnih transformacij moralnosti, ki sta se razumeli kot dosledno očiščenje in preseganje tradicionalnih konceptov humanosti, predvsem krščanskih, ne da bi bili na njihovo izpraznjeno mesto zmožni postaviti nova, prepričljiva in uresničljiva izhodišča avtonomne moralnosti, za katero se liberalizem načeloma zavzema. Najprej, ob prvi transformaciji, smo bili priča poskusu izbrisa tiste tradicije humanosti z vsemi njenimi prednostmi in pomanjkljivostmi, ki jo je skozi stoletja bolj ali manj uspešno negovala in zanjo skrbela katoliška cerkev. Ob prehodu v samostojno državo pa smo doživeli drugi, še usodnejši izbris moralnosti, saj smo javni prostor zdaj dokončno oropali tistih ostankov pravičnosti, solidarnosti in vizije boljše prihodnosti, ki jih je v sebi vendarle premogel tudi socializem. Najprej smo izbrisali človečnost v njeni krščanski tradicionalnosti, zatem še človečnost v njeni socialistični vizionarnosti. Končni rezultat, tisto, kar je ostalo kot nekakšna nereflektirana substanca nihilističnoliberalne morale, je nič; nič, ki dopušča in dovoljuje vse, vsem, vsakomur, vedno in povsod. S tem seveda ne mislim, da v naši družbi danes ni več nobenih moralnih norm, temveč da so te ob sleherno skupno moralnosistemsko podlago, da se uporabljajo selektivno, parcialno in nedosledno, da torej brez širše opore, prepričljivosti

82 Manjša izjema je le zadnje, 'spreobrnitveno' obdobje Janeza Drnovška, ki pa je nastopilo mnogo prepozno in v kratkem predsmrtnem času s pozicije predsednika države ni bilo več sposobno preusmeriti v amoralnost drvečega slovenskega voza. O tem sem podrobneje pisal v članku *Das Problem der Säkularisierung in Osteuropa und die Möglichkeit einer globalen Perspektive* (v: Schweidler, 2007, 304–320).

83 Zato tudi nikakor ne preseneča, da v našem prostoru ni niti ene same plemenite leve politične opcije klasičnega socialdemokratskega tipa. Pogoji zanjo so bili preprosto odstranjeni. Seveda tudi za desne stranke žal bolj ali manj velja podobno.

in moči lebdijo v popolnem moralnostrukturnem vakuumu. Ker je prevladujoča, pervertirana oblika liberalizma, ki ne premore nobenih sledi pozitivne, odgovorne in samoomejujoče svobode – kar sicer odlikuje njene plemenite različice –, v sebi brez lastnih moralnih norm in meja, je zato nujno vulgarna. Dva koraka tipično slovenske sekularizacije, namesto da bi ustvarila razmere humanejše družbe, kar je končni cilj sleherne celovito mišljene sekularizacije, tako ne pomenita nič drugega kot postopni proces usodne regresije moralnosti.

Seveda iz zapisanega ne sledi, da je temeljna ideja liberalnosti in nanjo vezane moralnosti na sebi nekaj slabega. Nikakor. Ideja svoboda je namreč izhodišče in cilj sleherne resnične morale in človečnosti. Nedvomno pa je, da je slovenska izvedenka liberalizma globoko pod ravniyo njene pravšnje ideje in da je zato pravzaprav njena vulgarna popačenka; med vsesplošnim moralnim vakuumom in nihilistično-liberalno moralo je namreč enačaj.⁸⁴

Žal pa nekaj podobnega in v specifičnem smislu velja tudi za še vedno vitalno cerkveno-katoliško moralo, čeprav v javnosti že dolgo ne igra več vloge osrednjega moralnega akterja. Ta si je zlasti v zadnjem času na dvomljiv način, tudi z neoliberalno ekonomskimi strategijami, skušala utreti pot v osrčje javnega prostora, da bi v njem ponovno zapolnila tisto vrednot izpraznjeno mesto, ki je bilo z njenim izgonom v zasebnost ustvarjeno že ob prvem aktu slovenskega procesa sekularizacije. Ne le slovenski liberalizem, tudi cerkvena morala, pa ne le slovenska, je v marsičem vulgarna. Na tem mestu bi izpostavil le en, morda celo ključni element cerkvenega moralnega sistema, ki v veliki meri že stoletja – zlasti v zgolj pogojno razsvetljenih in hkrati izrazito katoliških kulturah, kot je naša – nevede soustvarja razmere za dvojno moralnost, zahrbtnost, hinavščino, neodgovornost, nekritičnost, nedialoškost in netransparentnost. Pri tem mislim na svojevrstno specifičnost odpustkov, ki znotraj sicer smiselnega instituta spovedi deluje kot nekakšna *delete* tipka za naše nemoralne misli in dejanja (grehe). Pri spovedi se moralnemu prestopniku njegovi grehi (z izjemo smrtnega) praviloma odpustijo, izničijo, če le opravi ustrezno pokoro; največkrat v obliki molitve ustrezne in grehom primerne količine 'očenašev' in 'zdravamarij'. Potem ko smo to 'neznosno' pokoro opravili in se pokesali, očiščeni slehernega moralnega madeža, pomlajeni in razbremenjeni krivdnih bremen ponovno vstopamo na kruto bojišče življenja. Ko bi le bilo tako preprosto.

84 Nikakor ne preseneča, da teoretiki in ideologi liberalizma na Slovenskem že vnaprej onemogočajo sleherno celovito in poglobljeno razpravo o moralnosti in njeni krizi, saj tovrstne diskurze brez resnih argumentov in s preverjeno metodo diskreditacije razveljavijo denimo tako, da jih razglasijo za histerične in panične oz. za ceneno moraliziranje (glej: Vežjak, 2013, 123–124). Ne trdim, da cenenga moraliziranja pri nas ni, še preveč ga je, in v tem se z Vežjakom v celoti strinjam, menim pa, da izogibanje celovitim moralnim razpravam, pa naj so razlogi za izogibanje takšni ali drugačni, problemov zagotovo ne bo rešilo, in da je torej takšna drža nekonstruktivna in posledično ohranja in vzdržuje *status quo*.

Problema, ki ju s tem odpiram, sta dva: prvič, moralni prestopki se v cerkvi praviloma obravnavajo šepetaje, za trdno zaprtimi vrati spovednice, in drugič, po opravljeni pokori smo ponovno moralno nedolžni kot novorojenčki, kajti naše grehe je na svoja neskončno široka ramena prevzela cerkev, ki uradno zastopa tistega, ki je za naše grehe moral umreti, in to obredno vsako leto vedno znova ponavlja. Ni treba biti psiholog, da ugotovimo, da takšna obravnava in odnos do amoralnosti ustvarjata odlične razmere, v katerih se razraščajo nezrelost, svetohlinstvo, nesamostojnost, hinavščina, licemernost, zahrbtnost in v nebo vpijoči nekritičnost in neodgovornost. Zato naš prostor ne premore tistega, kar bi že zdavnaj nujno potreboval in kar odlikuje družbe z močno protestantsko tradicijo: javnega, odkritega, samokritičnega, strpnega, neizprosnega, odločnega in odgovornega moralnega diskurza. Namesto tega se vse pometa pod prag; ko pa ta pod nevzdržno količino amoralne navlake popusti, se vsi sprenevedamo in čudimo, kako da je kaj takega sploh mogoče, moraliziramo in obtožujemo vsepovprek – vedno seveda druge. Tako znotraj družin kot zunaj njih se pri nas o moralnih prekrških praviloma nikoli ni sproti, jasno in odločno razpravljalo; zakaj le, če pa je vse mogoče *post festum*, tiho in elegantno urediti z župnikom ali duhovnikom, se slednjič odkupiti in za domačimi zidovi domnevno očiščeni vseh grehov nadaljevati brez sleherne slabe vesti po starem. To je nedvomna večstoletna zgodovinsko-moralna dediščina katoliške cerkve, s katero se ta še ni soočila, in prav nič ne kaže, da se kmalu bo. V vsem tem se kažejo bistveni elementi njene moralne spornosti, ki imajo z globoko moralno sporočilnostjo evangelijev, iz katerih naj bi krščanstvo načeloma črpalo temeljne spodbude in načela moralnega življenja, le malo skupnega. Seveda pa tudi iz tega razmisleka ne sledi, da so vsi katoliki kar vse povprek moralno nezrele, potuhnjene in licemerne osebe oz. da cerkev v moralnem smislu v celoti deluje neustrezno, temveč le to, da gre za sistemske nastavke, ki takšnim držam, namesto da bi jih preprečevale, na stežaj odpirajo vrata; kar pomeni, da manj kritične in lažje vodljive osebe – in takšnih ni prav malo – v takšnih okoliščinah nevede in bistveno hitreje oblikujejo neustrezne moralne vzorce, zaradi česar se tudi številni nedvomno pozitivni nastavki krščanske moralnosti v družbi uveljavljajo bistveno slabše, kot bi se sicer lahko.⁸⁵

Naš javni prostor v svoji amoralnosti torej močno sooblikujeta pervertirani različici katoliške in liberalne moralnosti: nihilistično- oz. vulgarnoliberalna in vulgarno-cerkvena. Prva mu daje njegovo trenutno prevladujočo obliko in strukturo, druga pa ji daje iz zgodovinskega genoma podedovano vsebino, ki na pretežno nezavedni ravni določa ravnanski značaj večine Slovencev, tako kristjanov, liberalov kot tudi

85 Tovrstne simptome vulgarnokatoliške morale lahko bolj ali manj prepoznavamo znotraj vseh evropskih pretežno katoliških kultur.

vseh tistih, ki se nimajo ne za te, ne za one. Zato med enimi in drugimi pravzaprav ni bistvenih razlik. Vulgarnocerkvena morala je heteronomna, nihilističnoliberalna pa zgolj navidezno avtonomna, saj ne sledi umu in celovitemu pojmu svobode, temveč goli volji do moči; obe pa sta v svojih nastavkih izrazito nedialoški, nestrpni, zgolj selektivno umni, zahrbtni, maščevalni in skrajno neodgovorni. To, kar želim s tem poudariti, ni to, da so naši liberalci vulgarni, naši katoliki pa hinavski, temveč to, da imamo opravka z dvema anomalijama moralnosti, ki na nezavedni ravni določata ravnanijske vzorce večine Slovencev, ne glede na njihova svetovnonazorska prepričanja; vsi smo namreč bolj ali manj strastni in neuki soplesalci znotraj istega grotesknega plesa, zato se bomo tudi odpravljanja anomalij morali lotiti skupaj, posamezniki in institucije, v prvi vrsti pa samokritično in brez samozabremenilnega obtoževanja drugega.

Skozi opisane transformacije, kot vidimo, posamezne morale niso izginile iz javnosti, tudi socialistična ne, le umaknile so se trenutno prevladujoči; še vedno pa nastopajo v javnem prostoru in si z vsemi sredstvi prizadevajo za povrnitev nekdanjega dominantnega položaja. Toda kolikor bolj je vsaka na svoj način le karikatura resnične moralnosti, toliko večja je nedialoškost in celo izrazita sovražnost med njimi. Njihovo sobivanje je pravzaprav sobivanje vzajemno globoke nestrpnosti in nepomirljivega sovraštva, s katerim se vzajemno potrjujejo in hkrati druga drugo potrebujejo in osmišljajo. Najprej in predvsem pa imamo vendarle opraviti s porazno mešanico dveh temeljnih oz. nosilnih (a)moralnih diskurzov, ki smo ju bolj ali manj ponotranjili že vsi, ne glede na naša siceršnja prepričanja: to sta nezreli, maščevalni, hinavski, nenačelni in neodgovorni na eni in širši nihilistični diskurz gole volje do moči na drugi strani. Slabša kombinacija pravzaprav ni mogoča; zato pa danes tudi smo tam, kjer smo. Škoda, kajti v obeh tradicijah, ki naš prostor vrednotno v odločilni meri določata, tako katoliški kot tudi liberalni, je toliko plodnih nastavkov visoke plemenitosti in globoke humanosti, da bi že z malo pameti lahko bilo bolje; bistveno bolje. Pa kaj, ko je ni – pameti namreč.

8.3 Svetovni etos kot enotna moralna platforma človečnosti

Ker je torej moralno stanje javnega prostora vse prej kot dobro in ker so vsestransko negativni učinki takšnega stanja v tesni povezavi z globalnim tipom t. i. igralniškega kapitalizma končno začeli udarjati tudi po naših žepih, po tistem nenavadnem koščku naše konfekcijske podobe, katerega globina, kot se zdi, edina zagotavlja njegovemu nosilcu moč, vpliv in vrednost v takšni družbi, v tem paradoksnosti hkrati raste tudi priložnost, ne le, da se vzrokov vsesplošno družbene degradacije zave-
mo, temveč da družbo končno začnemo tudi prenavljati pri njenih temeljih; ti pa

gotovo niso zgolj ekonomske, temveč nedvomno in predvsem tudi moralne narave. Bizarno, toda resnično: praznost žepov je tista, ki nas sili, da začnemo končno celovito uporabljati pamet. Razumljivo, saj smo namesto za srce in glavo, v zadnjih 20 letih skrbeli predvsem za žep; resda ne vsi enako, toda drugega skupnega družbenega gonila žal nismo premogli. Zdaj ko so se začeli naši žepi nenadoma prazniti, in ker vse kaže, da se bo to dogajalo s čedalje večjo nujnostjo in hitrostjo še nekaj časa, bomo morda vendarle prisiljeni spoznati, da je bolje kot na žep in na strategije njegovega polnjenja staviti na srce in glavo ter na strategije njunega plemenitjenja.

Mlada poosamosvojitvena Slovenija je s polnim košem pubertetniških neumnosti stopila na prag zrelostnega izpita, ki mu ne bo nihče ubežal. Od tega, kako ga bomo opravili v naslednjih nekaj letih, je v marsičem odvisna naša prihodnost. Kako bo ta izpit potekal, pa trenutno ne ve nihče. In tega tudi vedeti ne more, ker ne premoremo niti 'izpitne komisije', kaj šele programa ter jasnih ciljev in kriterijev, po katerih naj bi emancipacija od lastne moralne nezrelosti potekala. V zaključnem delu prispevka zato želim ponuditi nekaj temeljnih in jasnih izhodišč, za katera trdno verjamem, da niso le primerna za vse, tudi za najbolj različne družbene skupine, temveč so hkrati tudi prepričljiv porok, da iz izpitnega obdobja morda vendarle izstopimo kot bolj zrele, moralno kritične in avtonomne osebe ali vsaj z dobrimi nastavki zanje. Drugega izpitnega roka namreč ne bo. Od tega, s kakšno vizijo se bomo lotili projekta družbene prenove in koliko bomo pri tem enotni, bosta odvisna rezultat in možni izhod iz krize.⁸⁶

Pred nami je verjetno odločilna in najtežja preizkušnja na poti v možno zrelo dobo naše države in naroda, kajti opraviti bomo morali s svojimi travmami in neumnostmi iz polpretekle in pretekle zgodovine. Ker smo do pred kratkim vedno živeli v večnacionalnih državnih tvorbah in v bolj ali manj podrejenem položaju, smo za vse, kar se je z nami dogajalo, vselej premogli udobni in priročni izgovor v obliki zunanjih sovražnikov. Na to stanje smo se tako navadili, da smo celo v pretežnem obdobju samostojne Slovenije, praktično vse do pred kratkim, za odvrčanje pozornosti od svojih lastnih napak nenehno potrebovali zunanjega sovražnika in ga brez večjih težav našli v sosedih Hrvatih, ki so to vlogo iz podobnih razlogov hvaležno sprejeli in jo v obratni smeri strastno igrali tudi sami. Zdaj ko so nas zunanji in notranji razlogi popolnoma nepripravljene privedli do bolečega spoznanja, da smo samim sebi morda vendarle daleč največji sovražnik, kar smo jih doslej imeli, pa smo naenkrat ob sleherno strategijo in idejo, kako ravnati; zelo neprijetno in skrajno streznjujoče spoznanje.

86 Ker se v prispevku posvečam izključno moralnim vidikom našega javnega prostora in ne tudi njegovim ekonomskim v ožjem smislu, oz. povezavi med obema, je zato pojem krize tu mišljen zgolj parcialno, zgolj v moralnem in ne v celovitem kontekstu, ki gotovo vključuje tudi logiko kapitalizma, degradacijo okolja ipd.

Kot je vidno iz naslova prispevka, menim, da je Künigov projekt svetovnega etosa v nekoliko modificirani in prilagojeni obliki tisti, ki bi lahko ponudil najbolj jasna, prepričljiva in uporabna izhodišča ter merila za vrednotno preoblikovanje ne le javnega prostora, temveč tudi širše. Toda, mar ni naivno pričakovati, da lahko neki teoretsko zastavljeni projekt etizacije sveta naenkrat spremeni družbo, za katero pravimo, da v njej prevladujeta dve vulgarni obliki moral, in ki je torej, kot se zdi na podlagi doslej rečenega, brez zdravih moralnih temeljev? Na tem mestu moramo naše razmišljanje nujno dopolniti. Doslej smo namreč govorili izključno o sistemsko posredovani ravni javne moralnosti oz. amoralnosti, ki jo vzpostavljata dve skrajno različni svetovnonazorski poziciji, ki se med seboj borita za premoč. To, kar smo doslej zanemarili, so konkretni, živi posamezniki, ki nikoli niso povsem identični s temi ali onimi moralnimi sistemi. Razlikovati moramo namreč med splošno javno-moralno klimo na eni in t. i. naravno moralnostjo⁸⁷ posameznikov na drugi strani, ki ni sistemsko pogojena, temveč v svoji naravnosti in elementarnosti sleherno javno moralo sploh šele omogoča. To pomeni, da lahko nekdo v javnem prostoru, v katerem se vselej in povsod spopadajo različni koncepti, deluje povsem v skladu z moralno nezadostnostjo teh sistemov, zasebno oz. osebno pa je lahko povsem drugačen človek; recimo nekdo, ki ga odlikuje poudarjen moralni občutek solidarnosti, sočutja, resnicoljubnosti ipd. Tovrstni navidezni paradoksi sploh niso tako redki, kot se morda zdi na prvi pogled. Neredko namreč opazamo, da so posamezni ljudje v službi povsem drugačni – mislim seveda na moralno dimenzijo drugačnosti – kot zasebno, doma, med prijatelji in znanci. Tako kot sta si denimo v javnosti delujoči kristjan in liberal v svoji amoralnosti pogosto lahko zelo podobna, pa prav tako lahko izkazujeta veliko mero podobnosti v iskreni moralnosti in človeški toplini v zasebnem krogu. Verjetno bi bila nad to podobnostjo tudi oba kar malo presenečena, če bi le lahko drug drugega brez predsodkov opazovala v intimnosti zasebnega prostora.⁸⁸

Če se danes večinoma strinjamo, da je naš javni prostor amoralen – izjema so deloma le naši liberali, ki se jim ta problem sploh ne zastavlja –, zakaj si potem ne bi prizadevali tiste elementarne moralnosti, na katero se nujno vselej sklicujemo, ko presojamo amoralnost javne sfere, enotno in konsenzualno razširiti in uveljaviti tudi znotraj te sfere same? Podobno, kot to predlagajo pragmatiki, bi torej morali 'naravno', praviloma nereflektirano moralnost družinskih vezi iz zasebnosti razširiti v javnost, kar sploh ni tako nemogoče, kot se zdi, saj v zasebnem in javnem

87 S pojmom naravne moralnosti ne mislim na neko docela predsimbolno moralnost, ki je, kot že dolgo vemo, lastna tudi višje razvitim živalim, temveč na tiste elementarne naravno-moralne impulze, nagnjenja in občutke, ki so pri človeku praviloma vedno tudi družbeno posredovani.

88 Seveda je možna tudi obratna slika, da namreč nekdo v javnosti deluje zelo moralno, vse kaj drugega pa počne za štirimi zidovi svojega doma. Vendar je to drug problem, ki tu ni neposredno povezan z našo temo.

prostoru vendarle delujemo isti ljudje, z istimi moralnimi občutki, intuicijami, privzgojenimi držami ipd. Vse te bi morali v javnem prostoru potem zgolj soglasno in z odkrito podporo temeljnih nosilcev družbenega vpliva in moči utrditi in uveljaviti v formi enotnega moralnega sistema. Ta sistem pa bi smel vsebovati samo tiste osnovne moralne smernice, izhodišča in načela, ki jih lahko, ravno kolikor so univerzalna, za svoja sprejmejo vse, tudi najbolj različne legitimne družbene skupine. Kdor se jih ne bi držal, bi moral javni prostor razsojanja in odločanja o temeljnih vprašanih skupnega življenja zapustiti. Zdi se, da se je prav to temeljno načelo začelo v zadnjem času vendarle uveljavljati tudi pri nas, kar gotovo zbuja upanje. Toda da bi ta praksa resnično zaživela v svoji možni polnosti in postala pravilo, mora družba kot celota namesto še vedno prevladujočega tihega načela gole volje do moči postaviti jasno načelo sodelovanja in humanega sobivanja, ki mora biti usmerjeno v skupno dobro. Da bi to storili, pa potrebujemo le malo zdrave pameti. Če nas je tiho sprejeto načelo volje do moči v povezavi z našo siceršnjo moralno nezrelostjo pripeljalo do zdaj že vsem prepoznavnega brezna možnega zloma družbe, potem najbrž ni pretirano težko to načelo nadomestiti z njegovim nasprotjem. To seveda ne pomeni, da bi se zaradi same spremembe načel v trenutku izboljšalo stanje v družbi; bi pa prav gotovo s tem tlakovali trdne temelje za možnost postopne družbene prenove – tudi na ekonomski ravni.

Kaj pa ima dejstvo naravne moralnosti, ki ga poleg prastare intuicije v zadnjem času potrjujejo tudi čedalje številnejše nevrološke raziskave, in poskus njene uveljavitve kot temeljne morale javnega prostora opraviti s projektom svetovnega etosa? Projekt svetovnega etosa namreč v pretežni meri ni nič drugega kot poskus nadgradnje, sistematizacije oz. formalizacije naravne moralnosti. To pomeni tistih elementarnih moralnih občutkov in njihovih pretvorb v neizpodbitne smernice in temeljna moralna načela, ki so dokazano bolj ali manj lastna vsem kulturam in posameznikom, ne glede na njihova verska, svetovnonazorska in druga prepričanja. Vse, tudi najrazličnejše religiozne tradicije so pretvorbo naravnih moralnih občutkov v moralne norme in sisteme opravile z zavidljivo podobnostjo. Danes, ko že dolgo živimo v formalno sekularnih razmerah ločenosti države od religije, pa je napočil skrajni čas, da oblikujemo skupno moralno platformo tudi znotraj pluralnosti demokratičnih družb. Če namreč velja, da so neizpodbitne moralne smernice, kot so spoštovanje življenja, solidarnost, pravičnost in strpnost, skupne vsem religijskim in sekularnim kulturam, in če jih je vse mogoče strniti okrog dveh temeljnih načel, človečnosti in zlatega pravila (obravnavaj drugega tako, kot želiš, da drugi obravnava tebe), potem res ni več nobenega razloga, zakaj bi se še naprej odlašalo s postopnim in vsestranskim uveljavljanjem globalne morale svetovnega etosa; začenshi seveda pri vzgoji in izobraževanju.

Tisto, kar med seboj nedvomno povezuje vse, še tako različne družbene skupine, je dejstvo, da vsi pripadamo vrsti *homo sapiens sapiens*, da smo torej vsi ljudje. Sliši se banalno, pa ni. Kajti če vse kulture temeljijo na enakih načelih človečnosti, potem je jasno, da je vse legitimne razlike, do katerih nujno prihaja na višjih simbolnih ravneh posameznikovega in družbenega življenja, mogoče povezati prav na temelju teh elementarnih načel. Tudi ko abstraktno določilo človečnosti opredelimo bolj natančno in pri tem uporabimo pojme svobode, ljubezni in dostojanstva, vidimo, da se pod njega podpisujejo tako kristjani kot liberali. Pristne krščanske kot tudi liberalne ideje se namreč v ničemer ne razlikujejo od temeljnih načel svetovnega etosa; pravzaprav se tudi ne morejo, saj svetovni etos ni nič drugega kot formalna opredelitev notnih elementarnih izhodišč, ki so vsem moralnim nadgradnjam in tudi siceršnjim moralnim razlikam skupna. Glede na to, da so vsa osrednja religiozna in nereligiozna moralna načela v svoji osnovi elementarna načela človečnosti, je jasno, da krščanske, socialistične in liberalne morale, če ostanem zgolj pri našem javnem prostoru, ni težko poenotiti okrog enotne in minimalne morale človečnosti. Tisto, kar je edino težko, je pripravljenost protagonistov enih, drugih in tretjih, da to storijo v skupno dobro družbe, s čimer se seveda morajo odpovedati privilegijem, ki jih s seboj prinaša dominanten ali celo ekskluziven položaj v družbi. Če pa to drži, če v osnovi torej držijo Küngove ugotovitve o univerzalnem karakterju etosa kot elementarnih merilih človečnosti, potem, če to prenesemo na lokalno slovensko raven, naš glavni problem gotovo ni ta, da smo preveč krščansko ali preveč liberalno usmerjeni, temveč prav nasprotno, da smo hkrati premalo krščanski in premalo liberalni, da smo skratka oba moralna modela razvili nezadostno in celo negativno oz. napačno. *Med tistimi, ki, nasprotno, idejo krščanske morale mislijo in živijo dosledno do konca, in tistimi, ki enako počnejo z idejo liberalne morale, pa na ravni temeljnih vrednot izginejo vse bistvene razlike.* Slednje so možne samo v različnih poudarkih in na perifernih ravneh oz. tudi takrat, ko lastna moralna izhodišča, pa naj so krščanska ali liberalna, mislimo in živimo na neustrezen način. Morda se sliši nenavadno, toda da bi poudarili pomembne razlike med moralami, potrebujemo več truda in fantazije kot pri ugotavljanju podobnosti ali celo enotnosti med njimi. Razlike ne tako redko ustvarjamo umetno – zato te z realnostjo pogosto nimajo veliko skupnega – in jih neki skupnosti vsiljujemo pretežno iz nacionalističnih in taktičnih oz. strateških razlogov. Paradokсно, toda resnično: razlike so sicer pomembne, toda popolnoma nepomembne, ko gre za resnično pomembne stvari! Slednje pa niso v domeni razlik, temveč tistega skupnega, za vse ljudi enakega; so v domeni človečnosti človeka.

Da so ideje svetovnega etosa močno povezovalno tkivo družbenih razlik, so ne nazadnje prepričljivo dokazale celo slovenske politične stranke, ki bi jim sicer težko

pripisovali tvornost in delovanje za skupno dobro. Ko so leta 2013 glasovale o našem predlogu kandidata za Nobelovo nagrado za mir, so se zelo hitro in brez vzdržanih glasov tako leve kot desne stranke zedinile, da je naš najboljši možni kandidat misijonar Pedro Opeka. Njegova osupljiva človečnost in nesporna etična naravnost nista pustili niti sence dvoma; vsi so ju prepoznali kot nekaj nesporno pomembnega ter v podobi Pedra Opeke za vse vzornega. Mar ni prav to prepričljiv dokaz, da nas lahko povezuje samo tisto, kar je po obče človeških merilih splošno dobro? Ja, upravičeno lahko sklepamo, da je tako. Če kaj, potem je jasno, da etos kot pristna in globoka človečnost edini lahko združuje in premošča na videz nepremostljive ideološke, religiozne, politične in svetovnonazorske razlike, in sicer zato, ker na razumljiv in prepričljiv način izraža, zastopa in udejanja elementarno dobro v vsej njegovi preprostosti.

Zadnje čase pogosto slišimo, da svet potrebuje novo religijo. Morda. Toda če že, potem je to lahko edino postsekularna religija človečnosti. Ta pa ne ukinja tradicionalnih religij, kot bi se utegnil marsikdo zbat, temveč, nasprotno, tako njim kot tudi povsem sekularnim družbam daje novega zagona in prepotrebne entuziazma, da se na univerzalnih moralnih osnovah še bolj odločno uresničujejo na njim primeren način v to, kar bi pravzaprav radi vsi: postati srečni ljudje v dobro delujoči in pravično urejeni skupnosti. Svetovni etos je sicer nova etična vizija, toda vizija, ki temelji na prastarih moralnih načelih. Ta pa zdaj prvič niso več last zgolj te ali one posamezne religije ali svetovnega nazora, temveč univerzalno izpričevalo človečnosti človeka onstran ideologij in politikantskih plitvin. Vizija svetovnega etosa je zato realna vizija ne le globalno, temveč tudi lokalno; tudi in predvsem za slovensko družbo, saj ni nekakšna nova ideologija, ki odpravlja notranjo različnost in pestrost slovenske družbe, pač pa zgolj vzpostavlja enotno platformo elementarnih moralnih izhodišč, smernic in načel, ki so dovolj široka, da se v njih prepozna vsaka razsvetljena družbena skupina in posamezniki zunaj njih. Poznam nemalo kristjanov, ki svojo vero živijo tako pristno ponotranjeno in iskreno, da v tem zlahka prepoznavamo globoko udejanjeno človečnost oz. etos. Toda enako prepoznavam tudi pri številnih ljudeh z liberalnimi in ateističnimi nazori. Človečnost namreč ni in ne more biti last posameznih religij, ideologij ali politik, temveč je kot hevristični pojem besedna oznaka za uresničevanje človekovega dostojanstva in njegovih najglobljih hrepenenj po odgovornem samouresničevanju, uresničevanja življenja ter sveta. Kdor jo živi odkrito, pristno, zavestno, kritično, odgovorno in univerzalno, je vreden najširšega zaupanja in globokega spoštovanja. V takšnih okoliščinah edino lahko raste polje etosa kot prostor javne in hkrati univerzalne človečnosti, ki razlike dialoško povezuje v plodovitost bogastva ljudi dobre volje, pa naj bodo to kristjani, muslimani, budisti, liberalci, agnostiki, anarhisti ali preprosto zgolj kritično misleči ljudje.

Küngu lahko le odločno pritrdimo, ko pravi, da mora etika postati javna potreba najvišjega reda. Skrajni čas je, da to pritrjevanje nadgradimo tudi z uresničevanjem; ne s slepim, prav gotovo pa s kritičnim – začnši pri vzgoji.

Povzetek

Človek, svet in etos – Študije o postsekularni filozofiji in svetovnem etosu je zbirka antropološkoetičnih in družbenokritičnih študij, v katerih se v enotni teoretsko-praktični kontekst povežeta dva doslej praviloma neodvisna načina filozofskega mišljenja: spoznavnoanalitični ter praktičnoangažirani. Prvi, spoznavnoanalitični, v okviru pričujočega dela nagovarja nekatere temeljne oz. načelne probleme človeka in sveta ter njenega odnosa, drugi, praktičnoangažirani, pa filozofsko misel uporablja kot sredstvo, da bi in kako bi človek in človeštvo v svetu, ki je deloma njun lastni proizvod, lahko živela bolje. S postsekularno filozofijo, ki v sebi povezuje oba omenjena načina, ne mislim neke nove, že obstoječe filozofije, temveč predvsem vizijo elementarno etično in celostno oz. integrativno naravnane filozofije prihodnosti, ki se trudi onstran nezadostnosti obstoječih religioznih in sekularnih redukcionizmov pri razumevanju človeka in sveta vzpostaviti nova in plodnejša izhodišča za smiselno in vrednotno orientacijo globalnih kultur in posameznikov znotraj njih. Postsekularna filozofija je kritični način iskanja metod in poti do *etičnega razsvetljenstva*; v tem smislu jo lahko razumemo tudi kot kritični poskus nadaljevanja sekularno-razsvetljenske poti, a brez njene racionalne metafizike in nekritičnega zaničevanja vsega predsekularnega oz. religioznega.

Naslovni pojmi *človek, svet in etos* neposredno namigujejo na metafizično triado (človek, svet, bog). Z njo jih povežeta identična triadna struktura in prva dva pojma v njej; tretji, bog, pa je nadomeščen z novim, z etosom. Pomensko in strukturno razmerje pojmov človek, svet in etos sem poimenoval s sintagmo *etična triada*. Namesto stare, metafizične triade postavljam novo pojasnjevalno in osmišljajočo matrico, ki v primerjavi s svojo predhodnico nima tako izrazitih teoretskospoznavnih ambicij, ima pa zato toliko bolj, in to je bistveno, praktične. Toda kaj upravičuje to zamenjavo, zakaj naj bi bila ta sploh potrebna in smiselna? Kaj pomeni etos na izpraznjenem mestu boga in kaj človek na mestu posmrtnih ostankov svoje tradicionalno razumljene avtonomne subjektivitete? In ne nazadnje, o kakšnem pojmu sveta tu govorimo? To je le nekaj vprašanj, na katera včasih bolj, drugič manj neposredno odgovarjajo v knjigi zbrane študije. Dokončnih odgovorov na zastavljena vprašanja pa tudi te ne dajejo; jih pa izrišujejo, nakazujejo, nanje namigujejo, se zanje zavzemajo in nekatere, podprte s številnimi argumenti, tudi odkrito favorizirajo.

Če naj bo vizija postsekularne filozofije prihodnosti sploh možna, mora svojo miselno moč, kritičnost in prodornost jasneje, odločneje in pogumneje kot doslej postaviti v službo ne le človeškega življenja, temveč tudi vsega tistega, brez katerega tudi človeštvo ne bi in ne bo moglo biti. Pogum, ki se od takšne filozofije terja, je

med drugim v tem, da si ne prizadeva postavljati samo novih vprašanj ali starih preoblikovati v sodobnejšo govorico, temveč da si hkrati drzne na njih tudi odgovarjati, kar je danes vse prej kot samoumevno, ter dobljene odgovore umeščati v individualno in družbeno prakso ter jih v njej in skozi njo verificirati. Toda odgovarjati ne pomeni odgovoriti in s tem vprašanje zaključiti in odpraviti. Bolj kot neki dokončni odgovor je pričujoča knjiga miselnokritična pot, ki je polna novih vprašanj in polemičnih bolj ali manj izdelanih osnutkov odgovorov, je odločni poziv za vse racionalne in čuteče ljudi, da vprežejo svoj um, čustva in čutila ter z njihovo pomočjo ponovno in celostno premislijo, ali je svet, v katerem smo in kako v njem smo, tak, da si zasluži ostati nespremenjen; in če ne, zakaj je to tako, predvsem pa kaj storiti, da bi bil svet bolj podoben temu, kar bi vsi skupaj želeli, da bi bil: boljši do nas in mi boljši do njega ter do vsega in vseh tistih, ki skupaj z nami tvorijo njegovo celoto. To in nič drugega sta tudi osrednje vprašanje in gonilo, ki vse osnutke odgovorov tiho povezujeta v enotno problemsko telo: Misлити človeka, svet in etos tako, da bi smeli ponovno upravičeno upati, da bi prva dva tudi praktično postajala to, kar zadnji, etos, obeta.

Ker je vsaka študija nastajala zase, zato med seboj niso neposredno povezane v enotno teksturo. Na prvi pogled so zato teme, ki se jim v knjigi posvečam, precej raznorodne in morda ne dajejo vtisa, da jih združuje kaj več kot papir, vezan v enotne platnice. Iz tega razloga lahko bralec, ne da bi to posebej oviralo razumevanje posameznih poglavij, glede na svoj interes sam določa vrstni red branja; vsako poglavje je namreč samostojna enota, ki ne zahteva nujno poznavanja drugih poglavij. Kljub načelni samostojnosti posameznih tematskih sklopov pa njihov vrstni red, kot ga izraža kazalo, nikakor ni poljuben. Prva tri poglavja, »*Realnost, fikcija in možnost zla*«, »*Kako misliti krizo?*« in »*Filozofija kot etična terapija razlik*«, obravnavajo nekatera temeljna antropološka in deloma tudi ontološka vprašanja razumevanja človeka kot simbolnega in filozofskega bitja, prav tako pa tudi družbe in temeljnih vprašanj njenega delovanja. Po drugi strani pa se vse posamezne teme tudi že vpenjajo v nekatere elementarnoetične perspektive. Na ta način prva tri poglavja, kolikor jih želimo brati v perspektivi celotne knjige, vzpostavljajo osnovno teoretsko ogrodje, na katerem v veliki meri slonijo naslednja poglavja, ki so bolj filozofskopraktično in etično naravnana. Četrto in peto poglavje, »*Morala in politika*« in »*O temeljnih pogojih možnosti delovanja pravne države*«, se posvečata etičnim problemom in razsežnostim dveh ključnih področij delovanja sodobne demokratične države: politiki in pravu. Zadnja tri poglavja, »*Svetovni etos in filozofija*«, »*Svetovni etos in dostojanstvo v postsekularnem kontekstu*« in »*Svetovni etos in slovenski javni prostor*«, pa se iz različnih zornih kotov podrobneje ukvarjajo s svetovnim etosom: enkrat glede na njegovo

spregledano filozofsko težo, drugič v kontekstu razumevanja postsekularne družbe in nekaterih temeljnih norm sekularnosti, zlasti dostojanstva, in slednjič kot poskus preraščanja etičnih anomalij znotraj sodobne slovenske družbe.

Abstract

The Human Being, the World and Ethos – Studies on Post-Secular Philosophy and World Ethos is a collection of anthropological, ethical and sociocritical studies, in which two traditionally independent approaches of philosophical thinking are combined into a unified theoretical-practical context: the cognitive-analytical and practical-engaged. The cognitive-analytical approach addresses several basic or principal problems of the human being and the world and their inter-relatedness, while the practical-engaged approach uses the philosophical thought as a tool in striving for a better life of both the individual and the humanity in general within the world, which is partly their own product. What is meant by post-secular philosophy, which combines both approaches, is not some kind of a new and already existent philosophy, but rather a vision of an elementarily ethical and wholesome viz. integrative philosophy of the future, which strives, beyond insufficiencies of existing religious and secular reductionisms in understanding the human being and the world, to establish new and more fruitful starting points for the meaning and value orientation of global cultures and individuals within them. Post-secular philosophy is a critical approach of developing methods and charting the paths to *ethical enlightenment*; in this sense, it can also be understood as a critical attempt at continuing the secular-enlightenment journey, but without its rational metaphysics and uncritical contempt for the pre-secular or the religious.

The title concepts, the human being, the world and ethos, indirectly hint at the metaphysical triad (the human being, the world and god). What relates them to it is the identical their triadic structure and the first two concepts; while the third one, god, is replaced with the new concept of ethos. The meaning and structural relationship among the concepts of the human being, the world and ethos have been given the name *the ethical triad*. The classical, metaphysical triad has been replaced by a new explanatory and sense-giving matrix, which, if compared to its forerunner, betrays more modest theoretical-cognitive ambitions, instead – and this is crucial – cherishing more practical ambitions.

Yet we are obliged to ask ourselves: what justifies this replacement? What makes it meaningful and a matter of urgency? What is the meaning of ethos assuming the place of god, and of the human being in the place of the post-mortem remains of his traditionally understood autonomous subjectivity? These are but some of the questions ready to be more or less directly addressed by the studies in this book. Yet it does not provide any final answers to them; what it offers instead are outlines, hints at an answer and arguments in their support, while clearly favouring the ones based on most substantive arguments.

If the vision of a post-secular philosophy of the future is to be possible at all, it needs to put its cognitive powers, critical fervour and determinacy more clearly, decidedly and courageously than ever before in the service of not only human life, but also of all that without which humanity as such could not have come about and cannot survive in the future. The courage this kind of philosophy takes lies not only in posing new questions or reframing old ones into a more modern language, but also in its daring attempt at providing answers to them, which is today ever so rare, and applying the answers to the individual and social practice, endeavouring for their verification.

However, answering these questions does not mean providing final answers by closing them and setting them aside. Instead of offering ultimate answers, the present treatise treads a reflective-critical path, offering a wagonful of new questions and polemically more or less perfected outlines of answers to them. It decidedly appeals to all rational and sensitive people to a use of reason, emotions and senses in order to arrive at a new and wholesome dilemma whether the world we know and live in deserves to remain unchanged; and if not so, what are the reasons for it, and particularly what are we to do for the world to become more in accord with our wishes and desires: better towards us, and us better towards it and all those creating its entirety. This is the central question and prime motive tacitly uniting the outlines of answers into a unified problem corpus: to think the human being, the world and ethos so as to be able to again justifiable hope for the first two elements of the triad to practically become what the last element, ethos, brings promise of.

Since each study is an independent unit in itself, the treatise lacks an immediately unified texture. At a first glance, the topics tackled are fairly diverse and thus the book binding seems to be the only thing providing a meaningful overall context. It is for this reason that the reader is invited to choose his own chapter order, bearing little or no effect on the understanding of individual chapters. Yet despite the fundamental independence of individual topics, the order of the contents is far from arbitrary. The first three chapters (“Reality, Fiction and the Possibility of Evil”, “How to Think the Crisis?” and “Philosophy as an Ethical Therapy of Differences”) address basic anthropological and to a certain extent ontological issues on understanding the human being as a symbolical and philosophical being, and also those of society and basic questions of its agency. At the same time, the specific topics addressed here are always already embedded in elemental ethical perspectives. In this way, the first three chapters, seen from the perspective of the book as a whole, constitute a basic theoretical framework for the following, more philosophically practically and ethically oriented chapters. The fourth and fifth chapter (“Morality

and Politics” and “On the Basic Conditions of the Possibility of the Functioning of the Legal State”) draw attention to the ethical issues and dimensions of two key areas of contemporary democratic state agency: those of politics and law. And the three last chapters (“World Ethos and Philosophy”, “World Ethos and Dignity in the Post-Secular Context” and “World Ethos and the Slovenian Public Space”) concentrate in more detail and from various angles on the issue of World Ethos: firstly in view of its neglected philosophical bearing, secondly within the context of understanding post-secular society and certain basic norms of secularity, speciality that of dignity, and lastly as an attempt at overcoming ethical anomalies within the contemporary Slovenian society.

Bibliografija

- Aristotel, 1994: *Nikomahova etika*. Slovenska matica, Ljubljana.
- Augustinus, 1997: *De civitate dei*. Akademie Verlag, Berlin.
- Bacon, Francis, 2011: *Nova Atlantida*. Amalietti, Ljubljana.
- Beck, Ulrich, 2008: *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen*. Insel Verlag, Frankfurt a. M.
- Cassirer, Ernst, 1978: *Ogled o čovjeku*. Naprijed, Rijeka.
- Cassirer, Ernst, 1993: *Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst. Geschichte und Sprache*, Reclam, Leipzig.
- Cassirer, Ernst, 1964: *Philosophie der symbolischen Formen, Erster Teil – Die Sprache*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Cassirer, Ernst, 1969: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil, Das mythische Denken*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Cassirer, Ernst, 1929: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*. Bruno Cassirer Verlag, Berlin.
- Cassirer, Ernst, 1976: *An Essay on Man*. New Haven.
- Cassirer, Ernst, 1976: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Cassirer, Ernst, 1985: *Symbol, Technik, Sprache*. Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Cassirer, Ernst, 1977: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Cassirer, Ernst, 1998: *Filozofija razsvetljenstva*. Claritas, Ljubljana.
- Cassirer, Ernst, 1961: *Zur Logik der Kulturwissenschaften*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Cassirer, Ernst, 1995: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen, Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1*. Meiner Verlag, Hamburg.
- Eliade, Mircea, 1992: *Kozmos in zgodovina*. Hieron, Ljubljana.
- Feuerbach, Ludwig, 1982: *Bistvo krščanstva*. Slovenska matica, Ljubljana.

- Foucault, Michel, 1978: *Die Ordnung der Dinge*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.
- Gehlen Arnold, 1964: *Urmensch und Spätkultur*. Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Gehlen Arnold, 1971: *Der Mensch*. Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Gehlen Arnold, 1942: *Zur Systematik der Anthropologie. V: Systematische Philosophie*. Stuttgart - Berlin.
- Gerlitz, Peter, 1998: *Mensch und Natur in den Weltreligionen*. Primus Verlag, Darmstadt.
- Hegel, G.W.F., 1976: *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. Hamburg.
- Hegel, G: W. H. 1983: *Phänomenologie des Geistes*. Ullstein Materialien, Frankfurt a. M.
- Heidegger, Martin, 1967: *Izbrane razprave*. Cankarjeva založba, Ljubljana.
- Hillesum, Etty, 2008: *Pretrgano življenje*. Modrijan, Ljubljana.
- Hobbes, Thomas, 2006: *Človekova narava*. Krtina, Ljubljana.
- Hobbes, Thomas, 2005: *Behemot, ali Dolgi parlament*. Studia humanitatis, Ljubljana.
- Hösle, Vittorio, 1997: *Moral und Politik, Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*. C. H. Beck Verlag, München.
- Hribar, Tine, 2003: *Obvladovanje sveta in svetovni etos*. Filozofska fakulteta, Ljubljana.
- Hribar, Tine, 2004: *Evroslovenstvo*. Slovenska matica, Ljubljana, 2004.
- Hume, David, 2001: *Naravna zgodovina religije*. Študentska založba, Ljubljana.
- Hume, David, 2012: *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*. Reclam, Stuttgart.
- Husserl, Edmund, 1989: *Kriza evropskega človeštva in filozofija*. Založba Obzorja, Maribor.
- Huxley, Aldous, 2003: *Krasni novi svet*. Mladinska knjiga, Ljubljana.
- Jäger, Willigis, 2005: *Vsak val je morje*. Znamenje, Petrovče.
- Jonas, Hans, 1990: *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt a. M.

- Jonas, Hans, 1963: *Zwischen Nichts und Ewigkeit – Zur Lehre des Menschen*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Jonas, Hans, 1994: *Das Prinzip Leben, Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Insel Verlag, Frankfurt a. M.
- Kant, Immanuel, 1956: *Kritik der reinen Vernunft*. Verlag von Felix Meiner, Hamburg.
- Kühnlein, Michael / Lutz-Bachmann, Matthias (izd.), 2011: *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*. Suhrkamp, Berlin.
- Küng, Hans, 2008: *Svetovni etos*. Založba 2000, Ljubljana.
- Küng, Hans, 2002: *Wozu Weltethos*. Verlag Herder, Freiburg im Breisgau.
- Küng, Hans, 2012: *Priročnik Svetovni etos – Vizija in njena uresničitev*. Partner Graf, Grosuplje.
- Locke, John, 2010: *Dve razpravi o oblasti*. Krtina, Ljubljana.
- Machiavelli, Niccolo, 2006: *Vladar*. Slovenska matica, Ljubljana.
- MacIntyre, Alasdair, 1981: *After Virtue, A Study in Moral Theory*. Notre Dame Press, Indiana.
- Morus, Thomas, 2012: *Utopia*. Reclam, Stuttgart.
- Nietzsche, Friedrich, 1970: *Rojstvo tragedije iz duba glasbe*. Slovenska matica, Ljubljana.
- Nietzsche, Friedrich, 1984: *Tako je govoril Zaratustra*. Slovenska matica, Ljubljana.
- Nietzsche, Friedrich, 2004: *Volja do moči*. Slovenska matica, Ljubljana.
- Ošljaj, Borut, 2000: *Človek in narava – Osnove diaforične etike narave*. Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.
- Ošljaj, Borut, 2004: *Homo diaphoricus*. Filozofska fakulteta, Ljubljana.
- Ošljaj, Borut, 2005: *Antropoetika – Etična dekonstrukcija simbolnega*. Znanstvena založba FF, Ljubljana.
- Ošljaj, Borut, 2010: *Ethica quo vadis – Albert Schweitzer in vprašanje renesanse etične kulture*. Znanstvena založba FF, Ljubljana.

- Ošlaj, Borut / Schweidler, Walter, 2014: *Natürliche Verantwortung. Beiträge zur integrativen Bioethik*, Academia, Sankt Augustin.
- Platon, 2006: *Zbrana dela I*. Mohorjeva družba, Celje.
- Plessner, Helmuth, 1965: *Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin.
- Plessner, Helmuth, 1972: *Der Mensch als Lebewesen. v: Philosophische Anthropologie heute*. München.
- Plessner, Helmuth, 1980: *Anthropologie der Sinne*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.
- Plessner, Helmuth, 1965: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Walter de Gruyter & Co., Berlin.
- Plessner, Helmuth, 1997: Človek kot živo bitje. *Phainomena* 19-20, VI/97.
- Safranski, Rüdiger, 1997: *Das Böse oder das Drama der Freiheit*. Carl Hanser Verlag, München/Wien.
- Rorty, Richard, 2002: *Izbrani spisi*. Literarno-umetniško društvo »Literatura«, Ljubljana.
- Rothacker, Erich, 1948: *Probleme der Kulturanthropologie*. Bonn.
- Rousseau, Jean, Jacques, 2001: *Družbena pogodba*. Krtina, Ljubljana.
- Scheler, Max. 1998: *Položaj človeka v kozmosu*. Nova revija, Ljubljana.
- Scheler, Max, 1955: *Vom Ewigen im Menschen*. Gesammelte Werke, Zv. 5. Berlin.
- Schelling, F.W.J, 1986: *Izbrani spisi*. Slovenska Matica, Ljubljana.
- Schmidt, Carl, 1979: *Der Begriff des Politischen*. Berlin.
- Schmidt, Helmut, 1998: *Auf der Suche nach einer öffentlichen Moral. Deutschland vor dem neuen Jahrhundert*. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart.
- Schweidler, Walter (izd.), 2007: *Postsäkulare Gesellschaft*. Perspektiven interdisziplinärer Forschung. Karl Alber Verlag, München.
- Schweitzer, Albert, 1923: *Kultur und Ethik. Kulturphilosophie II*. C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung, München.
- Schweitzer, Albert, 1966: *Die Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*. C. H. Beck, München.

- Schweitzer, Albert, 1999: *Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben. Kulturphilosophie III. Erster und zweiter Teil*, München.
- Schweitzer, Albert, 2000: *Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben. Kulturphilosophie III. Dritter und vierter Teil*, München.
- Schweitzer, Albert, 1991: Etika spoštovanja do življenja. *Nova revija*, september-oktober, Ljubljana.
- Simmel, Georg, 1994: *Lebensanschauung*. Duncker & Humblot, Berlin.
- Tocqueville, Alexis de, 1986: *Über die Demokratie in Amerika*. Reclam, Stuttgart.
- Trillhaas Wolfgang, 1972: *Religionsphilosophie*. Berlin/New York.
- Uexküll, Johannes von, 1921: *Theoretische Biologie*. Berlin.
- Verbinc, France, 1982: *Slovar tujk*, sedma izdaja, Cankarjeva založba, Ljubljana.
- Vežjak, Boris, 2013: *Kriza vrednot ali kriza kapitalizma? Nerešeno vprašanje diagnoze*; v: *Kam plovemo?*, Založba Sanje, Ljubljana.
- Wein, Hermann, 1950: *Das Problem des Relativismus, Philosophie im Übergang zur Anthropologie*. Berlin.
- Weinstock, Heinrich von, 1954: *Die Tragödie des Humanismus*. Heidelberg.
- Weischedel, Wilhelm, 1985: *Der Gott der Philosophen I – II*. München.
- Weizsäcker, Carl, F. von, 1977: *Der Garten des Menschlichen*. München/Wien.
- Weizsäcker, Carl, F. von, 1955: *Natur und Geist*. Göttingen/Zürich.
- Wilber, Ken, 2002: *Eine kurze Geschichte des Kosmos*. Fischer Verlag, Frankfurt a. M.
- Wilber, Ken, 2006: *Eros, Kosmos, Logos*. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M.
- Wittgenstein, Ludwig, 1976: *Logično filozofski traktat*. Mladinska knjiga, Ljubljana.
- Žižek, Slavoj, 1995: Realnost fikcije. V: Štrajn, Darko, (ur.): *Meje demokracije. Refleksije prehoda v demokracijo*. Ljubljana.
- Žižek, Slavoj, 2001: *Die Tücke des Subjekts*. Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Imensko kazalo

A

Aleksander Veliki 84
Anan, K. 101
Apel, K.-O. 131
Arendt, H. 131
Aristotel 7–8, 55, 68, 82–86, 91–92,
98, 133, 135
Asiški, F. 167
Avguštin, A. 29, 57, 84, 153
Avrelij, M. 84

B

Bacon, F. 89
Beck, U. 121, 140–141, 153–155, 159
Bloch, E. 131
Boudrillard, J. 140
Buda 18, 26, 161, 167

C

Carter, J. 101
Cassirer, E. 20–21, 25–27, 41, 143

D

Derrida, J. 61, 140
Descartes, R. 21
Dewey, J. 132
Dostojevski, F. M. 50
Drnovšek, J. 177

E

Eckhart von Hocheim 141, 162

F

Feuerbach, L. 140, 153, 158
Fichte, J. G. 90

Foucault M. 5, 61, 140, 151
Freud, S. 19–20
Fromm, E. 61

G

Gandi, M. 92–93
Gehlen, A. 90
Gerlitz, P. 163
Giscard d'Estaing, V. 101
Gorbačov, M. 101

H

Habermas, J. 131, 139–140
Havel, V. 92
Hegel, G. W. F. 23, 25–27, 44–46, 50,
61–62, 64–65, 68, 81, 90, 140
Heidegger, M. 34, 54, 61, 151
Heraklit 9, 54
Hessel, S. 95
Hillesum, E. 140–141, 159, 167
Hitler, A. 31, 93–94
Hobbes, T. 85, 87–88, 90, 106, 111,
171
Hölderlin, F. 152
Hösle, V. 81–83, 85–87, 90, 92, 94
Hribar, T. 163, 176
Hume, D. 134, 158
Husserl, E. 48, 63, 70
Huxley, A. 91

J

Jäger, W. 162
James, W. 132
Jaspers, K. 131
Jonas, H. 41, 131, 165

K

Kant, I. 5, 11, 20, 41, 44–45, 61–62, 89–90, 98–99, 140, 148–149, 158, 161, 174

Konfucij 167

Krečič, J. 11

Kristus, J. 85, 125, 161, 167

Küng, H. 99, 101–102, 110, 119–137, 142, 153–156, 158–159, 162, 166, 168, 182, 184, 186

L

Lacan, J. 26–27

Locke, J. 90

M

Machiavelli, N. 86–87, 90, 98

Mandela, N. 92

Mandeville, B. 90

Marx, K. 130

Mati Tereza 167

Montaigne, M. De 90

More, T. 86, 91

N

Nietzsche, W. F. 5, 20, 39, 57, 61, 90–91, 140, 154

O

Opeka, P. 185

Orwell, G. 91

Ošlaj, B. 20, 24, 26, 54, 100, 113, 134, 164

P

Pascal, B. 90

Perez, Š. 101

Pirjevec, D. 171

Platon 8, 18, 68, 81–83, 85, 92, 98, 103

Plessner, H. 22–27, 29, 41, 43, 143

R

Rawls, J. 131–132

Rorty, R. 134

Rousseau, J.J. 90

S

Safranski, R. 48

Samjatin, J. I. 91

Sartre, J. P. 44, 80, 130

Scheler, M. 22–23, 173

Schelling, F. W. J. 29, 46–47, 137

Schmidt, C. 91

Schmidt, H. 101–102

Schönherr-Mann, H.M. 130, 132

Schopenhauer, A. 140

Schweidler, W. 100, 164, 177

Schweitzer, A. 54, 100, 113, 136, 140–141, 161, 163, 167

Shaftesbury, A. A-C. 134

Snowden, E. 92

Sokrat 68, 81, 134

Spaemann, R. 120, 122–125, 127–130, 132, 142

Suzuki, D.T. 134

T

Tito, J. B. 175

Tocqueville, A. De 90

U

Uexküll, J. Von 41

V

Verbinc, F. 34

Vežjak, B. 178

Vranitzki, F. 101

W

Wagner, R. 31

Weber, M. 102, 131

Wilber, K. 61

Wittgenstein, L. 45, 72–74

Ž

Žižek, S. 11–13, 25–27

